SE

EGYPTIAN RELIGION

EDITED BY

SAMUEL A. B. MERCER

VOLUME III



PUBLICATION
OF THE ALMA EGAN HYATT FOUNDATION NEW YORK
1935

ALL RIGHTS RESERVED

CONTENTS

Études Thébaines (Série 2), Les Voyages mystiques aux Villes Saintes.. ..... *George Foucart*
L'Équipage primitif de la Barque solaire d'Héliopolis..... *Gustave Jéquier* 18
Demotic Papyrus from the Roman Imperial Time..... *P. A. A. Boeser* 27
Reviews. — *Die Völker des antiken Orients. Die Aegypter* von Hermann Junker ; *Die Babylonier, Assyrer, Perser und Phöniker* von Louis Delaporte (Samuel A. B. Mercer). — Heinrich Drerup, *Die Datierung des Mumienporträts, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, Bd. XIX, 1 (A. Scharff)..... 64
Études Thébaines (Série 2), Les Voyages mystiques aux Villes Saintes..... *George Foucart* 67
An Egyptological Text from Ras Shamra (R.S. 1929 : No. 6)..... *Theodor Gaster* 95
Reviews and Notes. — Pierre Montet, *Les Nouvelles Fouilles de Tanis (1929-1932)* (A. Scharff). — Luise Klebs, *Die Reliefs und Malereien des Neuen Reiches, Teil I : Szenen aus dem Leben des Volkes* ; Herbert H. Gowen, *A History of Religion ; Karanis, The Temples, Coin Hoards, Botanical and Zoölogical Reports, Seasons 1924-31*, Edited by A. E. R. Boak ; W. F. Albright, *The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography* ; W. O. E. Oesterley and T. H. Robinson, *An Introduction to the Books of the Old Testament* ; Martin Sprengling, *The Alphabet, its Rise and Development from the Sinai Inscriptions* (Samuel A B. Mercer). — *Kurt Sethe, 1869-1934* (A. Scharff)..... 111
L'invasion de la réalité dans la pensée religieuse de l'Égypte ancienne..... *Raymond Weill* 119
The Funerary Papyrus of the Shieldbearer Amom-m-Saf in the Louvre Museum..... *A. Piankoff* 139
Problems and reviews. — *Osiris and Marduk* (Samuel A. B. Mercer). — Adolf Erman, *Die Religion der Aegypter* ; George A. Barton, *Semitic and Hamitic Origins* (The Editor)..... 158
Études Thébaines (Série 2), Les Voyages mystiques aux Villes Saintes..... ... *George Foucart* 163
Astarté in Egypt..... *Samuel A. B. Mercer* 192
Abbreviations for the use of Writers on Egyptian Religion..... *Samuel A. B. Mercer* 204
Notes and Reviews. — *Les dieux Bes et Ehati* (Jean Capart). — Sir Robert Mond, Oliver H. Meyers, and others, *The Bucheum* (G. Roeder). — Ignazio Guidi, 1844-1935 (Sylvain Grébaut)..... 228

OFFICERS

Harry M. Hyatt, *Director*.
George Brokaw Compton, *Secretary*.
John A.F. Maynard, *Librarian*.

EDITORS

Samuel A.B. Mercer, « Egyptian Religion », *University of Toronto*, Toronto, Canada.
Sylvain Grébaut, « Aethiopica », *Université catholique de Paris*, Paris, France.
Frans Blom, « Maya Research », *Tulane University*, New Orleans, La., U.S.A.

HONORARY ASSOCIATES

His Excellency Blatin Gheta Heroui
Foreign Minister to His Imperial Majesty's Government, Addis-Abeba, Ethiopia.
The Honorable and Reverend H.J. Cody, D.D., LL.D.
President of the University of Toronto, Toronto, Canada.

ASSOCIATES

Raoul Allier, *Doyen, Faculté Libre de Théologie Protestante*, Paris, France.
Jean Capart, *Conservateur en Chef, Musées Royaux d'Art et d'Histoire*, Brussels, Belgium.
C.T. Currelly, *Director, The Royal Ontario Museum of Archaeology*, Toronto, Canada.
Mgr R. Graffin, *Directeur Général de la Société Antiesclavagiste de France*, Paris, France.
Henry Guppy, *Librarian, The John Rylands Library*, Manchester, England.
J.H. Holwerda, *Directeur, Rijks-Museum van Oudheden*, Leiden, Holland.
Julian Morgenstern, *President, Hebrew Union College*, Cincinnati, U.S.A.
Frederik Poulsen, *Direktör, Ny Carlsberg Glyptotek*, Copenhagen, Denmark.
Günther Roeder, *Direktor, Pelizaeus-Museum*, Hildesheim, Germany.
Mgr Eug. Tisserant, *Pro-praefectus, Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vatican City.

FELLOWS

George A. Barton (History of Religion), *University of Pennsylvania*, Philadelphia, U.S.A.
G.S. Brett (Philosophy), *University of Toronto*, Toronto, Canada.
L'Abbé Henri Breuil (Pre-History), *Collège de France*, Paris, France.
M. Cohen (Hamito-Semitic Languages), *École des Langues Orientales vivantes*, Paris, France.
W.E. Crum (Coptic), Bath, England.
Senatore I. Guidi (Ethiopic), Rome, Italy.
Yrjö Hirn (Aesthetics), *Universität-Helsingfors*, Helsingfors, Finland.
Fritz Hommel (Orientalist), *Universität-München*, Munich, Germany.
B. Hrozný (Hittite), *Karlova Universita*, Prague, Czechoslovakia.
C. Snouck Hurgronje (Arabic), *Rijks-Universiteit*, Leiden, Holland.
Stephen Langdon (Assyriology), *Oxford University*, Oxford, England.
Enno Littmann (Semitic Languages), *Universität-Tübingen*, Tübingen, Germany.
Hugo Obermaier (Anthropology), *Universidad de Madrid*, Madrid, Spain.
Sir Flinders W.M. Petrie (Archaeology), *London University*, London, England.
Hermann Ranke (Egyptology), *Universität-Heidelberg*, Heidelberg, Germany.
N. Rhodokanakis (South Arabian Inscriptions), *Universität-Graz*, Graz, Austria.
P. Wilhelm Schmidt (Ethnology), *Universität-Wien*, Vienna, Austria.
C.C. Torrey (Old Testament), *Yale University*, New Haven, Conn., U.S.A.
Arthur Waley (Sinology), *British Museum*, London, England.

EGYPTIAN RELIGION

EDITED BY SAMUEL A. B. MERCER
Professor of Egyptology, Trinity College in the University of Toronto, Canada

PUBLICATION
OF THE
ALMA EGAN HYATT FOUNDATION
NEW YORK
HARRY M. HYATT DIRECTOR

VOLUME III JANUARY, 1935 NUMBER 1

COLLÈGE DE FRANCE Bibliothèque

ÉTUDES THÉBAINES
(SÉRIE 2).[1]

Par George FOUCART, Le Caire, Égypte.

LES VOYAGES MYSTIQUES AUX VILLES SAINTES

Des scènes dont il va être question ici même, la minorité seulement a été reproduite dans les tombes thébaines actuellement publiées. Le reste, encore inédit, a été relevé sur place, au cours d'une longue série d'hivers passés plus ou moins entièrement à Thèbes ou dans la région thébaine (1912-1934).

Afin de permettre au lecteur les vérifications dans la mesure du possible, les caractéristiques principales seront accompagnées des renvois habituels, ou au moins de références à la bibliographie des nécropoles thébaines publiée par Moss-Porter. Quant aux documents inédits (ou tout au moins non publiés monographiquement), on indiquera le numéro officiel de la tombe et on ajoutera la mention : *Notes prises à Thèbes*.

I

Pour l'intelligence du sujet, comme pour mieux dégager l'intérêt que peut

1. Série 1 = « La belle fête de la Vallée », *Bulletin de l'Institut français d'Archéol. Or.*, Tome XXIV (1924).

présenter, au point de vue de l'histoire de la religion égyptienne, l'essai d'interprétation conjecturale qui va suivre, il a paru indispensable de commencer par situer ces représentations dans l'ensemble des scènes thébaines relatives aux rites ou aux cérémonies funéraires.

Rien de si aisé, semblerait-il, que de distinguer entre elles une chapelle de tombe ramesside et une chapelle de la XVIII^e^ dynastie. Et point n'est besoin, pour ce faire, d'une bien longue pratique des nécropoles thébaines; tellement tout semble, à première vue, opposer les deux types l'un à l'autre : depuis le plan de l'édifice ou celui de ses annexes, jusqu'à la facture, au style ou aux couleurs des décorations murales. L'opposition paraît encore plus fortement marquée, quand on en vient à examiner la répartition ou les proportions respectives des thèmes traditionnels figurés sur les parois. L'évidence semble péremptoirement acquise, quand, aux lieu et place de tant de sujets de représentations disparus, l'inventaire final des parois ramessides présente, en séries massives, des thèmes jusqu'alors inconnus, et où se révèlent, en apparence, des concepts entièrement nouveaux.

Une expérience plus approfondie de ces chapelles révèle mieux chaque jour que les choses cependant sont en réalité beaucoup moins simples. Une tombe des débuts de la XVIII^e^ ne saurait se confondre avec celles de la XIX^e^ et encore moins de la XX^e^. Mais ce n'est pas trop de longues visites aux cimetières de la Thèbes de l'Ouest pour arriver à classer, tant bien que mal, les phases principales de l'évolution qui remplit toute la période intermédiaire. Le corpus canonique que reçoit, à ses débuts, la tombe de la XVIII^e^ Dynastie ne cesse par la suite de s'accroître et de se compliquer insensiblement, en même temps qu'il abandonne graduellement la majeure partie de ses éléments essentiels. Suppressions ou abréviations continues ont ainsi, comme contre-partie, additions ou développements ininterrompus. Ce ne serait qu'affaire de patiente notation, si pareils changements procédaient avec quelque continuité dans la séquence chronologique. Mais il s'en faut là-dessus de beaucoup trop. Là où l'on se croyait assuré de la disparition définitive d'un personnage, d'une scène ou même d'un thème tout entier (le « Grand Serviteur », la « Chasse au marais », le « Banquet » par exemple), on les voit réapparaître à l'improviste en plein ramesside. Celui-ci semblait, à l'inverse, avoir créé tout un répertoire bien à lui. L'examen attentif des chapelles de la XVIII^e^ dynastie permet pour-

tant d'y retrouver, çà et là (le plus souvent à l'état encore embryonaire), près des deux tiers des thèmes tenus pour les plus spécifiquement ramessides. N'est-ce pas dans la tombe archaïque de Tetaky, par exemple, que l'on retrouvera la donnée de l'Haïthor-Vache de l'Amentit, ou le culte d'Ahmos Nofritari [1] ? On le voit plus clairement, si l'on prend la peine de procéder à cet examen en suivant l'ordre chronologique, et chapelle par chapelle. Au moins autant que faire se peut dans l'état actuel de nos classements. Il se passe alors quelque chose qui ressemble fort, en ce coin de l'archéologie thébaine, à ce que Maspero avait su noter si bien, à propos du paysage égyptien, Celui-ci change du tout au tout, entre le Caire et Assouân. Mais ces changements procèdent par détails et retouches si insensibles que le voyageur ne s'avise de les remarquer que longtemps après qu'ils sont accomplis. Et tout, dans la décoration de la tombe thébaine, tend de même à une modification quasi totale de sa donnée comme des sujets qui expriment celle-ci. Mais tout s'y passe par modifications à la fois si incessantes, si menues, et coupées de tant de retours furtifs, et par détails minuscules, aux anciens errements, qu'au moment où l'on songe à enregistrer le changement, il est déjà réalisé de longue date.

C'est ce que montrent bien, pour leur part, les scènes de funérailles thébaines. Mais elles n'ont pas été jusqu'ici de celles qui ont su beaucoup retenir l'attention. Ce n'est pas seulement la place relativement restreinte qu'elles occupent dans la décoration générale des parois. C'est surtout, peut-être, que leur sujet paraissait moins susceptible que les autres d'apprendre beaucoup de nouveau. Les scènes religieuses, les professionnelles ou les biographiques, suscitent, à première vue, un tout autre intérêt. On s'est donc borné, en règle, à la description plus ou moins rapide du convoi ou du service funèbre, sans chercher à noter, d'une tombe à l'autre, les différences; ou si on l'a fait, à l'occasion, pour les plus notables, c'est, en règle presque absolue, sans rechercher la moindre explication de ces changements. De là à les déclarer une fois pour toutes « stéréotypées », il n'y avait qu'un pas. On peut s'en assurer dans les plus récentes publications des tombes thébaines. Et pourtant, dans les 140 et quelques scènes de funérailles qui subsistent encore à Thèbes [2], il n'y en a

1. Cf. *Davies, Tomb of Tetaky* (= J. E. cr, XI), pl. III et IV.

2. Ce chiffre approximatif correspond aux relevés des Notes prises à Thèbes. Il doit être entendu comme une évaluation provisoire, mais déjà suffisamment approchée, du nombre des tombes thébaines compor-

pas deux qui soient rigoureusement pareilles. Il s'entend bien que les scènes biographiques ou professionnelles se révèlent d'une toute autre variété. Mais comme elles détiennent justement ce caractère du fait qu'elles sont personnelles à chaque individu, il s'ensuit qu'elles ne peuvent, pour cette raison même, contenir aucune leçon utile dans l'ordre d'enseignement qui nous occupe ici même.

Les représentations d'un convoi funèbre ou d'un office célébré au tombeau ne peuvent avoir comme donnée que le transport d'une dépouille mortelle et sa mise au caveau. Mais l'étroitesse de cette donnée crée justement la présomption que tout changement, toute altération de la traduction matérielle doit y avoir une raison d'être. Le sujet n'est pas, par lui-même, de ceux où l'on se permet des fantaisies. La modification la plus menue, la plus insignifiante au premier abord, doit exprimer le résultat d'un travail préalable de l'esprit sur la donnée eschatologique. Et leurs groupes *a fortiori*. Si Davies a raison de déclarer qu'en matière de rituel, il n'y a pas de détail négligeable, combien sa remarque n'est-elle pas la plus exacte en une matière où il s'agit, pour chacun, de s'assurer contre le néant ? C'est un fait bien connu que de tous les usages traditionnels, les plus tenaces sont ceux qui se rapportent aux funérailles.

Or, dans ces représentations soi-disant si banales et « stéréotypées », on peut assurer qu'entre l'imagerie d'un convoi funèbre contemporain de Thotmès I et celle d'un autre convoi du temps de Menephtah, par exemple, il y a beaucoup plus de différences qu'entre la représentation de la « Sortie » du Roi préhistorique Narmer, sur la célèbre « palette » d'Hieraconpolis, et celle d'un Ptolémée sur les murs de la cour péristyle d'Edfou. Comme il s'agit, dans chacune des deux espèces précitées, de scènes religieuses de la plus haute importance, les unes pour l'individu, les autres pour la collectivité nationale, on est fondé à présumer qu'aux changements si radicaux apportés à la représentation des funérailles doivent correspondre des changements extrêmement importants dans les idées qu'elles expriment par l'image. Le classement méthodique et le groupement, suivis de la répartition chronologique doivent, *a priori*, permettre de discerner ce qu'ont pu être ces idées : si elles

tant aujourd'hui, soit des scènes entières, soit au moins quelques fragments appartenant un répertoire des représentations des funérailles.

sont le développement de faits religieux ou de données mythiques déjà connus, dont elles procèdent normalement et dont elles renforcent l'importance ; ou si elles font apparaître l'évidence qu'il y a des faits nouveaux, et qu'il y a intrusion de principes directeurs jusqu'alors inconnus dans la donnée égyptienne générale ; ou enfin si l'on est amené à conjecturer qu'il n'y a ni développement normal ni changement soudain — et donc anormal — mais combinaison différente de données restées identiques. Auxquels cas le problème religieux suppose-t-il, pour chacun des cas, les termes des prémisses comme à rédiger d'une façon tout à fait différente.

La première opération, comme en toute recherche d'une science quelconque, consistant dans la collecte préalable des faits, révèle dès le début les difficultés inévitables auxquelles se heurterait, par la suite, un classement qui voudrait suivre chronologiquemenr le développement de l'évolution et l'ordre d'apparition des divers changements. On ne retrouverait pas seulement, sur ce point particulier de la décoration des chapelles, tout ce qui a été signalé en commençant à propos de leur composition générale. En ce qui concerne spécialement l'imagerie des funérailles, la difficulté du classement serait encore plus grande que jamais. Plus d'un tiers des tombes de la XVIII[e] dynastie comprises entre les règnes de Thotmès II et d'Amenhotep III sont présentées, dans les répertoires officiels des nécropoles thébaines, munies de dates simplement conjecturales. Baser sur de telles dates tout essai de séries disposées chronologiquement équivaudrait à cette paralogie : pour démontrer par quelles phases passe le thème des funérailles thébaines au cours de la série chronologique, prendre comme base des séries à constituer un matériel de représentations dont les dates sont pour près de moitié simplement hypothétiques. C'est, au contraire, par les groupements des caractéristiques archéologiques qu'il sera peut-être possible, dans une certaine mesure, d'arriver à déterminer un peu moins approximativement la date d'une partie de ces tombes.

En ces conditions, et donné qu'il s'agit en tout ceci, non pas de traiter l'histoire de l'évolution de la tombe thébaine, ni même celle d'une partie de ses représentations, mais simplement de délimiter le cadre où devrait se tenir une telle recherche ; ou, si l'on préfère, de préciser l'orientation que devrait prendre cette recherche, la meilleure méthodologie paraît être, comme cela

s'est déjà fait avec fruit en matière d'archéologie, d'aller franchement aux deux types extrêmes que constituent, aux deux extrémités de la série chronologique, d'une part, les tombes les plus anciennes du début de la XVIII[e] dynastie, le *early* XVIII[th] Dyn des listes de Gardiner et d'Engelbach, ou du répertoire Moss-Porter ; de l'autre, les tombes ramessides comprises à peu près entre le troisième tiers de la XIX[e] dynastie et le milieu de la XX[e] [1]. C'est seulement après avoir bien établi les caractéristiques qui séparent si nettement ces deux types que l'on serait à même de tenter l'étude de toute la période intermédiaire. Et comme tel n'est pas, au surplus, ce qui fait l'objet du présent article, il suffira de déterminer, en quelques mots, la manière dont la recherche pourrait procéder avec efficacité. Un tableau réunirait, en un nombre déterminé de sections numérotées, tous les personnages, accessoires ou épisodes susceptibles d'être notés dans les cent trente à cent quarante représentations actuellement connues de funérailles thébaines. Il en résulterait une sorte de représentation globale d'un caractère totalement artificiel. Elle serait aussi factice qu'un Livre de la Mort inexistant qui serait pourvu des CXC chapitres de notre recension thébaine, puisqu'elle serait compilée exactement de la même façon. Mais elle rendrait immédiatement les mêmes services, puisqu'elle permettrait de classer les scènes de funérailles d'après le même procédé, en constatant de quelle façon semblent se grouper les épisodes portant tels numéros, et en quelles circonstances ou vers quel moment tels d'entre eux disparaissent, tandis qu'on voit tels autres apparaître ou se développer.

Ceci dit, revenons à nos deux types extrêmes, qui sont les seuls à examiner ici même, et disons l'indispensable sur la façon de les constituer assez solidement pour pouvoir leur faire supporter le poids d'une démonstration.

Il semblerait difficile de trouver nulle part circonstances plus favorables pour les établir que dans la matière présente, quand on dispose d'un répertoire monumental aussi unique de son espèce en Égypte, que celui des nécropoles thébaines. Où trouver ailleurs un chiffre rond de quatre cents tombes enregistrées comme ayant gardé un témoignage de valeur archéologique, depuis le simple fragment jusqu'à la quasi-totalité de leur ancien appareil ?

1. On verra un peu plus loin les raisons de fait qui empêchent de se référer directement anx scènes des tombes de date postérieure.

Si nous examinons en son ensemble le *corpus* des tombes thébaines, nous constatons cependant combien relativement restreint est le nombre de celles qui peuvent utilement constituer des types fondamentaux en vue de la présente recherche. Les chapelles où, pour une raison ou une autre, il a fallu condenser ou abréger à l'extrême la série des scènes funéraires peuvent fournir (et en fait fournissent toujours) des variantes intéressantes. Mais là se borne leur rôle. Les types de transition comme le T 55 (Règne d'Akhenaten), le T 49 (Règne de Aï), le T 181 (fin XVIII[e]) sont de caractère hybride et requièrent justement à ce titre, une étude spéciale. Dans l'ensemble du reste, il faut déduire encore une proportion affligeante de scènes actuellement détruites totalement ou partiellement (*e. g.*, Kha-m-hati) Cette destruction n'a pas eu comme seules raisons les causes naturelles ou le vandalisme moderne. Il y a eu aussi, dès l'antiquité, des destructions par vengeance (*e.g.*, T. 69 = Menna), où les funérailles sont naturellement parmi les sujets les plus exposés. Ces destructions sont en nombre infiniment plus élevé qu'on ne le croit. Ce n'est pas tout. En règle, les scènes funéraires de la XVIII[e] dynastie (et souvent celles des grandes tombes ramessides) étaient situées dans ce qu'on appelle si souvent et si improprement le « couloir » (c'est-à-dire, en fait, la véritable chapelle des débuts) ; et il se trouve que dans les tombes à décoration inachevée, c'est ce prétendu couloir qui, le plus souvent, n'a reçu aucune décoration. En sorte que la chapelle, complète pour la première chambre, se trouve ainsi démunie des scènes qui, en théorie, auraient été les plus indispensables à un tombeau canoniquement complet. Il ne faut jamais trop exiger, en religion égyptienne, accord complet entre la loi théorique et son exécution matérielle.

Il n'y a pas que ces difficultés. Il y a aussi celles de l'état actuel de la publication des nécropoles. Car il faut aussi tenir compte de tout l'intérêt qu'il peut y avoir à mettre le lecteur à même de contrôler sur des reproductions dûment publiées. On sait à quelle condition lamentable nous en sommes encore en matière d'édition des tombes thébaines [1].

1. Engelbach déclarait en son rapport de 1924 qu'il n'y avait pas plus de douze tombes réellement publiées à cette date. L'estimation est un peu pessimiste et le chiffre réel d'alors peut être élevé à 22. Grâce aux efforts de l'Institut Français et surtout à l'admirable œuvre de N. de Garris-Davies, on peut estimer à une trentaine le nombre des tombes thébaines que l'on peut tenir comme intégralement et scientifiquement publiées, et à 150 celui des tombes dont on a, depuis Champollion jusqu'à nos jours, des *excerpta*, des pho-

Dans la mesure du possible, on se référera donc ici aux T. 12 (Hori), 15 (Tetaky), 81 (Ẽinna), 82 (Amonamhati) et 343 (Pa-hiq-men), sans oublier, bien entendu, l'archétype que constitue la si importante chapelle protothébaine d'Antoufakir. (T. 60) Mais force sera de se référer également, en cours de route, à des tombes encore totalement inédites ou inédites pour la partie qui nous occupe. Par exemple le magnifique et quasi unique spécimen du T. 127 (S'enemahô, usurpé plus tard par Piaï, mais sans mutilations ni altérations des scènes).

Dans le groupe ramesside, jusqu'ici si peu ou si mal étudié, on sait que malheureusement pour la tombe d'Apouy, encore à peu près intacte au temps de la très relative publication de Scheil, les scènes de funérailles furent omises à ce moment-là des reproductions et que les essais de reconstitution de Davies y sont nécessairement de caractère très conjectural. Les scènes de son Ousirhati, si complètes et si fidèles soient-elles, appartiennent à un type thébain d'une « exubérance » exceptionnelle. Les scènes du groupe publié par l'Institut Français du Caire [1] : les tombes 255 (Roy), 16 (Panehsy), 19 (Amonmos) et, prochainement, il faut l'espérer le T 277 de Amon-am-Anit, peuvent constituer, avec l'Amon-am-Apit de Champollion (= T v) et le Kynibou de Wilkinson (= T 113) un groupe assez caractéristique dans ce qui a été publié. Mais là encore, il faudra, malgré tout, se référer ici à des tombes trop typiques pour n'être pas citées, bien qu'encore inédites : les T. 23, 30, 31, 41, 48, 178, 222, 233 et 296 [2].

II

Cette répartition dûment effectuée, et au lieu d'examiner l'un après l'autre les types archaïques, puis, l'un après l'autre encore, les tombes formant le groupe choisi dans les ramessides, rien n'est plus instructif que de fondre chacune des deux séries en une seule représentation factice, faite de tous

tographies partielles ou des fragments de reproductions de toute nature. On se bornera ici à renvoyer le lecteur à la bibliographie Moss-Porter et pour ce qui a paru depuis (1928) aux relevés annuels de la bibliographie égyptologique.

1. *Mémoires*, t. LVII. *Tombes Thébaines* publiées sous la direction de G. Foucart, avec la collaboration de M^lle^ M. Baud et d'E. Drioton.

2. *Notes prises à Thèbes* (1915-1934).

ses spécimens superposés matériellement. C'est, en quelque sorte, procéder comme on l'a fait parfois en peinture, en clichant, l'un sur l'autre, les portraits des individus d'une même famille, pour en dégager le type caractéristique. Ce type de la tombe Thébaine archaïque, ou celui de la tombe ramesside, aucune chapelle réelle n'en possède toutes les caractéristiques à la fois. Mais un examen minutieux des exemplaires considérés isolément garantit que l'exemplaire artificiel ainsi obtenu tout à l'heure correspond bien au modèle dont toutes ces chapelles s'inspiraient. Ou plutôt, qu'il constitue une sorte d'archétype dont chaque décoration particulière d'une chapelle n'était qu'une application, et comme telle, soumise à toutes les contingences particulières : procédés conventionnels propres à un atelier, condensations, abréviations, choix de tel moment d'un épisode, de la place momentanée de tel groupe [1], etc., etc. Les différences entre les deux types, celui des débuts de la XVIII^e^ dynastie, encore quasi protothébain, et celui du Ramesside classique apparaissent alors avec une évidence et une clarté que nous aimerions à retrouver toujours à ce degré en matière de séquences archéologiques.

Voyons d'abord ce qu'il en est du convoi factice ainsi obtenu. Et des deux clichés, prenons celui qui correspond à l'*Early* XVIII^th^. En prenant comme début la tête du cortège, on aura : d'abord les *mouou*, coiffés de leurs bonnets de jonc et arrivant en dansant à la rencontre du convoi ; puis un « lecteur », tenant en main sa longue planchette ; s'avancent ensuite une ou deux officiantes de rang secondaire (batteuses de claquoir en bois ou thuriféraires [2]) ou, parfois, un joueur de flûte [3]. Le cortège proprement dit s'ouvre par un défilé de porteurs du mobilier funéraire [4]. Un groupe de « Gens des Villes » lève les bras, suivant le geste rituel [5]. Le *teken* ou *tikanou* apparaît, hâlé sur son traîneau. Il est suivi de l'appareil du catafalque. Les bœufs tirent sur une

1. Voir la note 6 de la page 10.

2. L'identification plus précise a été discutée à propos du *Tombeau d'Amonmos* (= T. LVII des Mémoires de l'I. F. A. O., Partie III, fasc. 1).

3. Exceptionnel. Reparaît encore dans quelques scènes des côtés intérieurs des cercueils thébains ramessides à scènes de funérailles : *e.g.*, le n° 2552 du Musée de Bruxelles.

4. Comprenant, à l'occasion, le char et le cheval de guerre du défunt, mais pas encore dans le type purement archaïque.

5. Le classement est parfois donné avec subdivisions générales : *ropāit*, *rokhitou* et gens de la plèbe (voir plus loin). Très souvent sans aucune mention. En plusieurs exemplaires, avec spécification nominale des villes (cf *infra*).

corde (à l'ordinaire de longueur démesurée), avec ou sans le concours de nouveaux personnages [1]. Le Grand Serviteur [2] marche solennellement serré dans sa chasuble blanche et tenant à deux mains son lourd sceptre à pommeau ; la « Grande » le suit, tenant son poignet droit serré de la main gauche ; tout près de l'avant du traîneau, un serviteur déverse les flots d'eau de son outre. Le catafalque, consistant encore en un dais léger à colonnettes [3], laisse voir à l'intérieur, et ordinairement comme suspendu en l'air, le cercueil et la momie du défunt entièrement à découvert. Sous le dais, on voit s'affairer autour du corps l'Embaumeur, un Amkhent et un Sam [4]. La « Petite » marche derrière, dans la même attitude que la « Grande ». Un nouveau traîneau, avec ses hâleurs (et souvent ses assistants) supporte l'appareil du naos anoubien placé, lui aussi, sous un dais léger [5]. Le cortège se clôt immédiatement après, et sans assistance, par le défilé des « Neuf Samirou » s'avançant en ligne rigide, la haute canne à la main [6].

Le tableau ramesside présente avec celui du « début XVIII^e^ » le contraste le plus complet. Outre la diminution extrême subie par la pompe du défilé des porteurs de mobilier, presque tous les personnages qui viennent d'être mentionnés ont disparu : mouou, tikanou, khri-habi, prêtre de Sokaris, etc.

Faisant face au cortège qui s'avance, un groupe de femmes condense en lui tous les gestes de la douleur, cheveux épars, robes souillées de poussière, etc. [7]

1. Ce sont encore des « Gens des Villes », ainsi qu'en témoignent assez souvent les mentions écrites. En pareil cas, ils sont accompagnés parfois, des « Femmes des Villes », marchant à la hauteur des bœufs ou des gens du halage à la corde, et levant les bras.

2. *Aliàs* le *Prêtre de Sokaris*, comme traduit définitivement N. de Garris-Davies en sa description du convoi de Neferhetep (T. 49).

3. Avec indication plus ou moins abrégée de la tenture rouge recouvrant tout l'appareil. L'indication va d'un fragment d'étoffe accroché sous le toit au rideau complet figuré en arrière du cercueil.

4. Sur le caractère absolument conventionnel de cette scène, matériellement impossible, cf. G. Foucart, *le Tombeau d'Amonmos*, fasc. 1, p. 216.

5. Cf. *ibid.*, p. 204.

6. Il demeure entendu que les emplacements respectifs de tous ces groupes ou de ces personnages isolés varient d'un exemplaire à l'autre. Ce fait n'a aucune importance au point de vue de l'ordonnance de la cérémonie réelle pour quiconque est au courant des procédés convenus du dessin égyptien qui n'est jamais une *figuration* d'une action telle qu'on la voit, mais une *assertion* de présences de gens ou d'exécutions d'actes. Le compositeur choisit *un* des moments et *un* des emplacements qu'ils occupent et qui varient au cours de la cérémonie totale.

7. Avec fréquente duplication du groupe, dont une moitié fait face au cortège et l'autre se tourne dans la direction du tombeau (cf. *infra* pour l'explication de ce procédé conventionnel). La présence d'adolescentes et des tout jeunes enfants mâles contredit la qualification qui leur est ordinairement donnée de « pleureuses » professionnelles. Ce sont les femmes de la famille, des invitées ou parfois les membres de corporations féminines, succédant aux « Femmes des Villes » des anciennes figurations.

Le « bétail » du halage à la corde est devenu, en règle, « les vaches », nommément spécifiées comme telles ; le bouvier qui les mène asperge le chemin du lait d'une situle ; au lieu des « Gens des Villes », les haleurs sont des gens dont les perruques ou les coiffures [1], comme l'habillement de corps, reproduisent les costumes des différentes classes ou castes du monde laïque ou sacerdotal de la société thébaine : longs jupons droits ou plissés, empiècements d'étoffes en façon de tablier, étoles, manches courtes ou longues, évasées ou étroites, etc. Un *sam* remplit à la fois le rôle de spondiste et de thuriféraire, en avant du catafalque. Celui-ci, placé sur une fausse barque solaire, à poupées « osiriennes », consiste en un dais, souvent entièrement clos de tentures rouges, mais souvent figuré aussi contenant un naos plus ou moins strictement fermé [2]. Tout l'appareil est chargé de guirlandes, d'énormes gerbes de papyrus ou de bouquets-colonnes, de banderoles ou de guirlandes. Il est accompagné, sur ses flancs, de gens de la famille manifestant avec exubérance leur désespoir, criant, pleurant, ou s'affaissant de douleur. A l'arrière le fils aîné [3] mime le geste solennel d'« assurer la navigation » en tenant la poupe de la pseudo-barque. D'autres proches, mais en petit nombre, le suivent, manifestant aussi leur affliction, mais en gestes contenus et convenus [4]. Le traîneau et le naos anoubien sont devenus un simple coffre surmonté d'un Anoubis couchant, et ordinairement porté à brancards [5]. Le convoi est clos par un bref défilé de gens porteurs de longues cannes; le plus souvent anonymes, parfois aussi sommairement qualifiés de « Grands » ou même de « Gens de la Nouït », de « Gens qu'il aime », mais où quelques variantes nous autorisent pleinement à reconnaître les antiques « Neuf Compagnons » des anciens cortèges.

1. C'est-à-dire la bandelette de deuil (*âfnit*), les coiffes blanches en façon de serre-tête, etc.

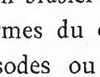
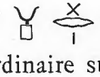
2. Il est impossible de donner ici la série des variantes, allant du naos aux trois quarts ouvert jusqu'à celui entièrement fermé. Le classement intégral donne jusqu'à vingt-quatre combinaisons.

3. Exceptionnellement une femme (veuve, ou plutôt fille aînée ?)

4. En certaines obsèques de haute classe, des délégations officielles, avec préséances indiquées.

5. Avec toutes les variantes de colonnettes, naos, tentures, bouquets, déjà signalées pour le catafalque.

Le second acte [1] des funérailles est constitué par l'arrivée au tombeau et le service funèbre qui y est célébré. Si l'on procède de la même façon que pour le convoi et à l'aide des deux mêmes groupes chronologiques de documents, on obtient, ici aussi, pour les deux époques, deux tableaux factices — ou archétypes — non moins clairement différents l'un de l'autre, et peut-être plus dissemblables encore.

Pour les scènes « début XVIII^e^ », et en règle quasi constante, aucune image de la tombe, remplacée par une indication symbolique des Territoires des Nécropoles (Amentit, Anoubis, le  sur son  ...). Aucune figuration du service funèbre, ni du rituel de l'  ; aucune assistance de deuil ; aucune image d'un sacrifice, ni d'un brasier d'holocauste ; aucune représentation du ou des cercueils momiformes du ou des défunts. Comme équivalences ou substituts du tout, épisodes ou acteurs, on a, à l'extrémité du registre (à l'ordinaire, près de la niche du fond), le couple des défunts figurés trônant, et sous l'aspect de vivants, ainsi qu'on les voyait déjà sous les Memphites ou les Protothébains. Assez souvent, leur descendance est figurée placée sous le siège des parents ou en arrière ; et quelquefois, de plus petite stature, paraissent quelques ascendants ou, plus rarement, quelques collatéraux décédés. La théorie des gens de la famille s'avance vers le couple, chargée des offrandes. Elle symbolise de cette façon, et à la fois, le sacrifice offert au jour des funérailles et, ultérieurement, l'entretien permanent du culte funéraire au courant de l'année. Quant à l'assertion, indispensable à énoncer par la pictographie, que le rituel de l'  a été préalablement exécuté, elle est ingénieusement reportée à l'ordinaire sur une autre paroi. Ce dispositif, encore trop peu remarqué, a les multiples avantages de figurer — et parfois en imposantes séries d'images — les phases essentielles de ce long rituel et en même temps que d'accumuler, par divers procédés, les diverses « ouvertures de la bouche » exécutées sur la momie au  , celles exécutées sur le cercueil

1. Pour simplifier ce résumé purement schématique, on n'a pas tenu compte ici de la subdivision du convoi en scènes « à halage sur traîneau » et scènes « à portage sur brancard ». Sur ces subdivisions, comme sur la numération conventionnelle des « actes » des funérailles, cf. G. FOUCART, *La tombe d'Amonmos*, p. 4 ff.

au jour de l'inhumation, ainsi que celles pratiquées sur les diverses images des défunts.

Le tableau ramesside s'y prend tout autrement. Et, à l'inverse de ce qui s'est produit pour l'acte du convoi, c'est lui qui, cette fois, est beaucoup plus riche en représentations directes du service réel et du cadre où il se déroule, ce qui entraînera cependant, en contrepartie, des inconvénients auxquels il faudra remédier ingénieusement. L'image de la chapelle, surmontée de sa pyramide et adossée à la montagne, est la règle. Image parfois fort détaillée, avec porte, portique, cour à colonnades latérales, indication du pylône d'entrée, etc. Le service de l'« ouverture de la bouche », le sacrifice, l'embrasement de l'holocauste sont reproduits avec les procédés habituels — et si variables de chapelle à chapelle — d'abréviations ou de condensations irréelles.

Le cercueil du défunt — ou ceux du couple défunt — sont dressés debout devant l'entrée de la Tombe [1], face aux officiants. Ces derniers sont figurés exécutant simultanément (et de la façon la plus invraisemblable) [2] tous les actes du rituel de l'Ouap-Ro, ainsi que la présentation de l'offrande [3]. Derrière eux, une assistance nombreuse (où les préséances, comme les catégories sociales sont indiquées à la fois par le rang et par le costume) figure les divers degrés de la parenté des défunts ainsi que les invités aux différents titres. Les deux épisodes finals, suivant les procédés habituels, sont représentés en même temps [4], sous la forme des adieux de la femme et des enfants qui embrassent une dernière fois le cercueil en forme de momie osirienne et par le prêtre jouant le rôle d'Anoubis qui prend possession de la garde éternelle de la dépouille humaine [5]. Parfois, mais très exceptionnellement [6], un dernier épisode nous fait assister à la descente du corps au caveau.

1. En fait sur une petite plate-forme, élevée dans l'angle de la cour ou sous le porche de la chapelle, et à droite.

2. Multiplicité des instruments successifs tenus tous à la fois d'une seule main ; accomplissement de plusieurs actes à la fois (fumigation, aspersion), etc.

3. Avec figuration, dans un coin du registre, de l'abatage du bœuf, résumé en une seule action conventionnelle et accompagné d'un abrégé du rite de la mutilation du veau.

4. C'est une application de détail du procédé bien connu, consistant à condenser sur une figure les différents actes auxquels elle assiste ou les diverses manipulations dont elle est l'objet. Cf. *supra*.

5. Il n'est pas tenu compte ici de l'acte suivant, qui est hors de notre propos, et qui complète à l'ordinaire l'imagerie des funérailles ramessides : l'arrivée du défunt à la limite du monde divin, où il est accueilli par la déesse Haïthor-Nouit sous ses diverses formes.

6. *E. g.*, t. 277. Cf. *Bull. Inst. Eg.*, V, Sér. X, pl. 1. (G. Foucart, *Sur quelques représentations*, etc.)

III

On n'a pu présenter ici que l'abrégé le plus condensé de ces deux actes dont chacun comporte pour le moins une trentaine d'épisodes, et dont chacun présente, à son tour, des variantes dont le nombre va croissant à la découverte de chaque tombe. En bref, et à s'en tenir aux deux raccourcis qui viennent d'être esquissés, il serait difficile de trouver, dans l'histoire d'une civilisation religieuse, une modification plus complète de la représentation des funérailles, et accomplie en un laps de temps relativement aussi bref.

Elle ne se borne pas cependant à ce qui concerne le convoi et le service. Tous ceux qui sont plus ou moins familiers de l'archéologie des tombes thébaines auront noté qu'en plus de ces deux actes [1], la décoration canonique de la chapelle de la XVIII[e] dynastie contient quatre autres éléments importants, que l'on tient cependant, à l'ordinaire, pour faire partie des funérailles ou de ce qui y attient directement, et ce sont : le rituel illustré de l'  ; le prétendu « banquet » funèbre ; la « navigation vers Abydos » ; enfin, un groupe de scènes de caractère énigmatique, et à l'ordinaire en étroite liaison matérielle avec la scène du convoi. Sur ces quatre groupes de scènes, le premier seul a été signalé ici en passant, mais pour indiquer simplement la façon dont la chapelle ramesside l'avait à la fois abrégé et transposé.

Que deviennent les trois autres, après la XVIII[e] dynastie ? Les « banquets », (sous leur forme si remarquable, et à ce titre popularisée dès les débuts de

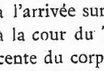
1. Il était entièrement étranger au présent sujet d'examiner la série intégrale des représentations thébaines appartenant au domaine des funérailles. Elle n'a jamais été l'objet d'un classement définitivement adopté par l'archéologie. Elle n'a pas été davantage séparée du corps des scènes représentant, non plus ce qui se fait depuis la mort jusqu'à l'inhumation, mais ce qui est, par la suite, l'entretien du culte funéraire (fêtes, anniversaires, processions, vie des statues, calendrier des protecteurs de la Nécropole, etc.). Pour l'intelligence de ce qui suit, on signale simplement ici, comme divisions de pure commodité pratique que la série type des *funérailles* thébaines comporte environ huit actes principaux, plus ou moins développés : A. du moment du décès à la fin de la préparation de la momie et du matériel des funérailles. B. du départ du corps de la maison mortuaire à l'arrivée sur la rive ouest du Nil. C. de la berge au territoire désertique des Nécropoles. D. de celle-ci à la cour du Tombeau. E. le service funèbre. F. les adieux aux morts et la protection d'Anoubis. G. la descente du corps et la représentation du caveau muni de son matériel essentiel (lit osirien, vases canoniques, etc.). H. la sortie de la tombe de la survivance à forme humaine du défunt et son accueil par les principes divins de l'ouest. Toutes ces divisions, proposées pour une étude systématique, sont susceptibles, à l'expérience, d'être modifiées soit dans leurs intitulés, soit surtout dans les limites de leurs domaines respectifs.

l'égyptologie) semblent avoir complètement disparu des murs des chapelles ramessides. La « Navigation à Abydos » n'apparaît plus que sporadiquement et le plus souvent réduite à un médaillon logé dans un coin de la paroi ou encore en une sorte de *predella* du motif principal. Quant aux scènes énigmatiques, leur disparition absolue devrait être affirmée, si quelques tombes ramessides — sauf erreur toutes inédites [1] — ne les ressuscitaient à l'improviste et au plus grand inattendu.

Le bilan de cet inventaire mène tout droit à la question essentielle. Nous voici donc devant une série de modifications aussi complète que possible de tout ce qui fait la représentation de la Mort et du cérémonial qui s'y rapporte, c'est-à-dire de la raison d'être intime de la décoration murale d'une tombe. Correspond-elle à une modification équivalente des idées sur les destinées de l'être humain *post mortem* ? ou à une simple transposition des modes matériels de l'expression d'idées restées les mêmes ? ou à une évolution des idées, non plus modifiées en leur essence ou substance première — il faut bien user de cette terminologie scolastique — mais dans leur aspect hypostatique ?

Il semble que pour orienter notre recherche, il soit utile de commencer par préciser un peu plus le caractère et la nature des quatre représentations dont il vient d'être parlé en dernier lieu.

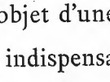
La façon dont l'  de la XVIII[e] dynastie s'est inséré, réduit à une seule image composite, dans le « service du tombeau » des images ramessides vient d'être signalée plus haut à propos du tableau de ce service. Mais ce n'était là que rendre compte du procédé matériel : celui qui consiste à enlever d'une paroi un nombre quelconque de médaillons figurant l'exécution de ce rituel, et à le remplacer par la figuration abrégée de ce même rituel devant la porte du tombeau. Ce qui n'explique en rien les raisons d'être de ce changement ni quelles en ont été les conséquences.

Comme le sujet qui nous importe finalement ici est la question des scènes énigmatiques, il ne peut entrer en ce cadre de traiter accessoirement la question de l'  . Elle mérite de constituer à lui seul une étude distincte. Mais c'est rester entièrement dans la donnée de notre actuelle recherche que d'indiquer, en quelques mots, les conclusions auxquelles mène l'examen des

1. *E. g*, T. 25, 41, 222, 273.

représentations thébaines : les scènes en « médaillons » de l'Ouverture de la Bouche de la XVIII[e] Dynastie ont été séparées (au moins au « early XVIII[th]) des scènes des funérailles, parce que leur figuration se proposait d'exprimer beaucoup plus que le seul rituel exécuté sur le cercueil momiforme au jour de la descente du corps au caveau. Elle était une assertion (combinée par tous les moyens habituels)[1] que le rituel avait été exécuté d'abord sur la momie, après la préparation au  ; puis sur la ou les statues, avant leur apport au tombeau, enfin sur le cercueil, avant l'inhumation. La privation de ce répertoire a obligé le compositeur ramesside à trouver d'autres moyens d'expression de ces assertions qui n'avaient rien perdu de leur nécessité. Là où, très exceptionnellement, il en a eu la place matérielle, on l'a parfois vu revenir soudain à l'emploi des médaillons.

On voit par là que la scène de l'  de la XVIII[e] ne faisait pas partie, à proprement parler, des scènes de funérailles, mais s'étendait sur un domaine beaucoup plus large.

Celle des soi-disant banquets, elle, n'en faisait aucunement partie. Comme c'est venir ici à l'encontre d'une des traditions les plus solidement gardées de la première archéologie égyptienne, il ne peut être question de traiter ce point, lui non plus, en passant. Il sera l'objet d'une étude distincte, munie, si faire se peut, de toutes les justifications indispensables. Comme pour l'  , et pour les mêmes raisons, on se bornera donc à résumer ici les conclusions ; et les voici :

Les prétendus « banquets » n'ont jamais été célébrés au tombeau, ni le jour des funérailles, ni à aucune des occasions du calendrier du culte funéraire. Toutes les impossibilités matérielles le démontreraient à elles seules, et toutes les mentions écrites achèvent de le prouver. Les banquets (et souvent à deux ou même trois exemplaires par chapelle) sont la traduction, sous la forme pictographique, de deux données : l'une est l'assertion de la fondation du culte funéraire au tombeau, et illustre une affirmation déjà assurée sous cette forme

1. Par exemple, en combinant la série momiforme blanche (image du corps dans ses bandelettes) à l'image finale de la silhouette osirienne noire (ou vert foncé) à ligatures (image du cercueil anthropoïde), cf., e.g. T. 69. Ou en figurant l'exécution d'une partie de l'Ouap-Ro sur une enveloppe momiforme, et un autre des actes sur une statue, ou *vice-versa*. Etc.

par les stèles protothébaines ; l'autre est le développement de l'idée, déjà rédigée, elle aussi, mais sous la forme texte, dans les chapitres protothébains d'être « réuni dans l'autre monde avec ses gens ». Elle engendre la préfiguration des descendants réunis aux ascendants, et y ajoute parfois le « banquet » des collègues au collaborateur du défunt (ceci beaucoup trop elliptiquement présenté ici même). Le Ramesside transpose à sa façon chacune de ces données (e.g., T. 148). D'où la disparition du banquet, au moins sous la forme que la XVIII[e] dynastie a rendue si populaire.

Pour la « navigation à Abydos », il n'est plus besoin aujourd'hui d'argumentation. On la confondit longtemps avec les scènes de la traversée du Nil ; et Maspero (qui ne disposait alors que du vieux matériel de reproduction des scènes thébaines) ne l'en distinguait pas encore en ses premières publications. Pareille confusion persista encore dans quelques-unes des premières éditions monographiques des tombes de nos nécropoles. On sait aujourd'hui ce que la scène signifie (au moins très approximativement, comme on le verra donc bientôt) ; on sait, en tout cas, qu'elle ne fait pas partie du groupe des images proprement dites des funérailles célébrées *à Thèbes*.

Nous voici amenés finalement devant le quatrième et dernier groupe : les scènes « énigmatiques » qui sont l'objet particulier de la présente recherche. Le lecteur comprendra maintenant — et excusera peut-être — les raisons pour lesquelles il a paru nécessaire de n'arriver à leur examen direct qu'après les avoir rattachées d'abord à l'économie générale de toute cette partie de la décoration murale.

(*A suivre.*)

L'ÉQUIPAGE PRIMITIF DE LA BARQUE SOLAIRE D'HÉLIOPOLIS

par Gustave JÉQUIER, Neuchâtel.

Rien ne dénature plus profondément le caractère original d'un individu qu'une mauvaise réputation, justifiée ou non ; cela est vrai aussi bien pour une divinité que pour un être humain. Un frappant exemple est celui du dieu Set, qui malgré toutes les réhabilitations, ne s'est jamais relevé de l'opprobre jeté sur lui par le rôle qu'on lui a fait jouer en l'introduisant dans le cycle osirien.

La façon dont l'imagination populaire déformait les mythes sacrés, comme nous pouvons le voir en particulier dans le papyrus Chester Beatty, n'était pas faite pour rehausser la majesté des grandes divinités, et il n'est pas étonnant qu'en jouant le rôle du méchant rival dans le drame du plus populaire des dieux, Set ait pris peu à peu ce caractère de génie du mal que Plutarque n'a fait que généraliser en transcrivant la légende avec l'esprit grec.

Dans les textes des pyramides, Set apparaît constamment, mais il est bien rare qu'il y figure seul avec le caractère d'une divinité autonome, soit comme dieu local tout-puissant dans sa petite région, soit comme divinité tutélaire d'un royaume indépendant, tel qu'il fut aux temps qui précédèrent la constitution de la royauté pharonique. Par contre, dans de nombreux passages, il se présente à côté d'Horus, sur un pied d'égalité parfaite et comme collaborateur, ainsi qu'il sied aux représentants des deux éléments ethniques et politiques qui sont à la base du concordat définitif des deux Égyptes au début de l'histoire, époque à laquelle sans doute, on peut faire remonter la première rédaction de ces textes. Ailleurs, mais moins fréquemment, Set est envisagé comme le rival d'Horus, luttant loyalement contre lui, et ceci nous reporte à la période des guerres antérieures à Ménès. Si dans quelques cas, Set se trouve en compagnie de trois autres dieux, c'est qu'il a perdu son individualité originale et son caractère historique, et joue un rôle dans la répartition du monde en quatre régions, suivant le système dans lequel le nombre 4 sert de base à de si nombreuses théories théologiques.

Le cycle héliopolitain, qui groupe autour du dieu solaire presque toutes les divinités égyptiennes en leur assignant à chacune une fonction correspondant autant que possible à leur caractère primitif, a fait également appel à Set pour lui attribuer, en plus de sa place dans l'ennéade, un rôle secondaire il est vrai, mais bien fait pour utiliser la force combative qui est l'essence de sa personnalité : debout à la proue de la barque solaire, il écarte de sa lance le monstre infernal qui cherche à dévorer Harmakhis au moment de sa plongée nocturne dans l'océan primordial.

On pourrait croire, d'après un travail récent où sont rassemblés tous les textes ayant rapport a Set sur la barque solaire [1], que c'est à partir du Nouvel Empire seulement, à l'époque des grandes compositions théologiques sur le passage du soleil dans l'autre monde, que cette fonction a été attribuée au vieux dieu du Sud. Un passage d'un chapitre des pyramides [2] montre que Set jouait ce rôle dès les temps les plus anciens ; par suite d'une erreur dans la coupure des phrases et de la fausse interprétation d'un mot bien connu, mais orthographié de façon anormale, le sens de cette formule a été méconnu, même dans une étude très sérieuse qui lui a été consacrée tout dernièrement [3]. Ce texte, intéressant à plus d'un point de vue, mérite une nouvelle traduction.

> Lève-toi, héraut, surgis, Thot ; levez-vous, dormeurs, réveillez-vous, vous qui êtes de Kensit, devant le grand trembleur qui sort du marécage [4], l'ouvreur de chemins qui sort du tamaris.

Ce début n'est qu'une image de l'aube idéale, de la résurrection du roi défunt, désormais appelé à jouer le rôle du dieu-Soleil, sous la conduite de deux dieux, émanations de l'être suprême, que nous retrouverons plus loin

1. G. NAGEL. *Set dans la barque solaire* (Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, XXVIII, p. 33 à 39).
2. § 128. Pour les éditions plus récentes de ce texte, voir la bibliographie dans l'article signalé dans la note suivante.
3. H. RANKE *dans Zeitsch. f. aeg. Sprache*, LXIX, p. 104-106.
4. Var. : « du Nil ».

et qui sont présentées ici comme les annonciateurs du phénomène : l'un d'eux porte un nom caractéristique dérivé de la racine  , *message*, tandis que l'autre, Thot, a sa place toute marquée sur la barque solaire [1], en sa qualité de scribe et de ministre de Râ.

Dans le « grand trembleur » nous reconnaissons le bennou, le héron sacré d'Héliopolis qui sort au matin des terrains marécageux, extrême limite des domaines du Noun, régénéré par son bain nocturne dans l'océan primordial, comme son dérivé le phénix ressuscite dans les flammes du bûcher où il s'est précipité lui-même pour renaître [2].

Le caractère propre d'Ouapouaïtou est encore loin d'être défini ; les textes des pyramides donnent cependant à son sujet quelques indications très claires, suivant lesquelles il est considéré comme intimement lié avec le mystère du soleil levant et de la résurrection du roi : Tu es sorti de l'océan de vie, régénéré dans le bassin du baptême, renaissant comme Ouapouaïtou (§ 1979) — Tu sors vers le ciel, tu renais comme Ouapouaïtou, ton fils Hor t'accompagne dans les chemins célestes (§ 1009). — Tu es sorti par la porte (du ciel), apparaissant en roi, t'élevant comme Ouapouaïtou (§ 1638 ; cf. § 1374). — Ouapouaïtou a fait voler N. vers le ciel parmi ses frères les dieux (§ 463). — Ces textes ne laissent aucun doute sur la vraie nature du dieu-loup, qui est en réalité le soleil levant, l'aube, l'aurore, et qui a ainsi sa place toute indiquée au début de ce chapitre ; c'est également à ce titre qu'il se poste à la proue de la barque d'Amon-Ra, dans le livre de l'Am-Douat, et que dans maintes cérémonies son emblème paraît à la tête de la procession des enseignes sacrées, qui paraissent être en rapport étroit avec l'équipage du soleil [3].

> La bouche de N. est purifiée, la double ennéade a encensé N. ; ainsi la langue, dans la bouche de N. est pure. N. a horreur des excréments, N. repousse les urines (N. déteste ce qu'il a en horreur, N. a horreur des excréments, il n'en mange pas) ; N. a horreur de ces choses, de même que Set repousse la mort.

1. P. Boylan, *Thot, the Hermes of Egypt* p. 58.
2. Le bennou paraît comme le premier des dieux de la Basse Égypte sur les grands linteaux de Medamoud (Bisson de La Roque, *Fouilles de l'Institut français...*, VIII pl. VIII et X). L'identité du bennou et du phénix n'est plus douteuse depuis la découverte sur une dalmatique d'époque romaine, de l'image du héron sur le bûcher.
3. Ce sujet, qui sort du cadre de notre étude, sera repris dans un autre article.

Nous n'avons pas de mot pour traduire l'égyptien  ; le verbe « purifier » qu'on a coutume d'employer à cet effet est loin de rendre ce qui pour les Égyptiens n'était pas une simple opération de nettoyage, mais un véritable sacrement par lequel l'intéressé obtenait la renaissance, la vie éternelle par la sublimation de l'être corporel, en réalité un baptême par l'eau. La plongée du soleil dans l'eau du Noun, la mort par immersion d'Apis sont les applications les plus évidentes de cette doctrine dans le domaine religieux, les ablutions et les libations en sont le symbole, dans toutes les phases des cultes divins et des rites funéraires. L'encensement et le complément constant de la purification par l'eau.

Dans son nouvel état, le mort régénéré doit s'abstenir de tout ce qui est souillé, en particulier en fait de nourriture, ainsi que le dit expressément notre texte, en insistant même sur l'horreur qu'inspirent au mort les excréments par une série de petites phrases [1] qui ont l'air d'une interpolation sans grande utilité et qui d'ailleurs ont été supprimées dans les éditions plus récentes de ce chapitre [2].

Pour repousser les souillures, le roi défunt agit à l'instar de Set, qui joue donc ici un rôle bienfaisant ; il n'y a nullement lieu de chercher quelle peut être la matière sordide provenant de son rival Horus et qu'il repousse avec horreur, comme voudrait le faire M. Ranke, qui est obligé de corriger le texte en y ajoutant un mot, répétition au singulier du terme par lequel débute la phrase suivante [3]. Si l'on suit le texte d'Ounas, qui est probablement le plus correct, la traduction « Set repousse la mort » est parfaitement claire ; la seule difficulté vient de ce que toutes les autres versions donnent pour le mot  la graphie  , qui est tout à fait admissible, mais inusitée, ce qui a fait naître des doutes sur l'exactitude de la première version [4] ; les scribes anciens eux-mêmes ont senti qu'il y avait dans le modèle du texte dont ils avaient à

1. Entre parenthèses dans la traduction ci-dessus.
2. Davies, *The Tomb of Payemre*, II pl. L. — Naville, *Deir el Bakari*, IV pl. CX. — Livre de Morts, chap. CLXXVII (éd. Naville, I. pl. CCII, l. 16)
3. Cette reconstitution n'est d'ailleurs présentée qu'à titre hypothétique, et accompagnée de restrictions telles qu'elles en affaiblissent considérablement la valeur.
4. On retrouve cependant la même graphie dans une version du Moyen Empire (Chassinat, *Fouilles à Qattah*, p. 63).

exécuter la copie quelque chose d'anormal, et deux d'entre eux ont cherché à faire une correction en joignant le mot douteux avec celui qui le suit immédiatement, mais qui en réalité commence la phrase suivante, donnant ainsi le mot  , qui lui était bien connu, mais qui ici donne à l'ensemble un sens absurde.

Set n'apparaît en lutte contre l'élément du mal que lorsque, debout à la proue de la barque solaire, il perce de sa lance ou de ses flèches le monstre qui cherche à dévorer le dieu pendant son passage à travers l'océan primordial. Il défend ainsi le soleil contre la mort, de sorte que l'apparentement s'impose entre le texte des pyramides et les tableaux et légendes du Nouvel Empire qui retracent cet épisode du périple solaire. Le rédacteur de l'antique formule avait certainement dans la tête une image analogue à celle du papyrus du Her-Ouben [1], où derrière Harmachis assis sur son trône se dressent deux personnages, l'un à tête de faucon, l'autre à tête d'ibis, qui correspondent exactement aux deux divinités paraissant dans notre texte immédiatement après la mention de Set, de sorte que dans les deux cas nous voyons paraître sous sa forme la plus restreinte, l'équipage de la barque groupé, soit autour du dieu lui-même, soit auprès du roi divinisé.

> O vous les deux compagnons qui traversent le ciel, Râ et Thot, accueillez N. parmi vous. Qu'il mange de ce que vous mangez, qu'il boive de ce que vous buvez, qu'il vive de ce dont vous vivez, qu'il siège où vous siégez, qu'il commande où vous commandez, qu'il navigue où vous naviguez, que son pavillon soit tendu dans le champ des souchets, qu'il y ait abondance pour lui dans le champ des offrandes, qu'il ait sa subsistance parmi vous, ô dieux, que sa boisson soit du vin, comme (pour) Râ, qu'il traverse le ciel comme Râ, qu'il arpente le ciel comme Thot.

Dans le langage mythologique, les *Rehouï*  représentent généralement Horus et Set ; ici il est dit expressément qu'il s'agit de Râ et de Thot, aussi le mot doit-il être pris dans son sens primitif de « compagnons ». Râ et Thot sont les deux manifestations du dieu suprême, invisible lui-même, ses deux yeux, suivant l'expression courante dans les textes mythologiques et

1. Voir NAGEL, *op. cit.*

funéraires, le soleil et la lune, et à ce titre ils ont leur place sur le vaisseau qui transporte le dieu au travers du ciel diurne et du ciel nocturne. C'est à eux qu'on s'adresse tout naturellement pour introduire le défunt dans la vie divine, l'incorporer au Tout-puissant et lui en donner toutes les pérogatives.

La vignette de Her-Ouben, comme il a été dit plus haut, nous donne l'illustration de cette formule. Deux personnages debout, dans la pose archaïque et sommaire que nous appelons à tort « mummiforme » complètent avec Set

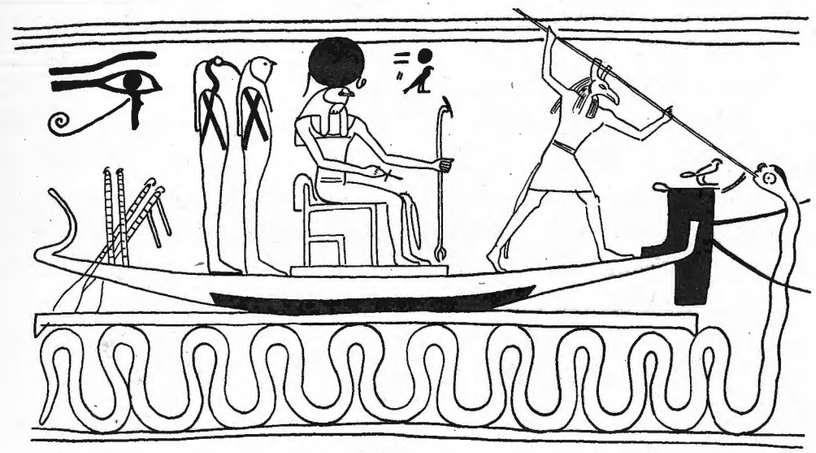


FIG. 1.
La barque solaire du papyrus de Her-Ouben (d'après le Bulletin de l'Institut français, XXVII, p. 35).

l'équipage du dieu solaire, dans une barque qui est la plus simple et sans doute aussi la plus ancienne de toutes celles qu'ont imaginé les Égyptiens pour servir de véhicule à leurs divinités ; à leurs têtes de faucon et d'ibis, nous reconnaissons dans ces deux dieux le Râ et le Thot qui sont invoqués dans notre texte. Il est curieux de constater que ce petit chapitre sans grande originalité, qui ne mentionne même pas la barque, en est le vivant commentaire ; le fait n'a cependant rien d'extraordinaire, si vraiment il s'agit de la conception primitive du bateau solaire, conception destinée à se modifier par la matérialisation des personnages, à une époque très ancienne déjà, mais dont les meilleurs exemples datent du Moyen Empire [1].

1. Modèles en bois provenant des tombes de Bercheh, REISNER, *Models of ships and boats* pl. XXII, XXIV, XXXII, XXXIII.

Ainsi transformée, la barque est devenue un objet de culte, chargée non plus de divinités mais de symboles plus ou moins compréhensibles pour nous : à la proue, une sorte de plateforme garnie de plumes se trouve à la place occupée par Set ; au lieu du dieu solaire assis, une caisse rectangulaire représente sans doute son sarcophage ; deux blocs de bois, soutenant, l'un des espèces de pieux dont deux sont surmontés de petits faucons, l'autre un grand signe, tiennent la place de Râ et Thot, et enfin une caisse cubique figure la caisse à canopes, complément du sarcophage.

A l'appui de l'assimilation de Râ et Thot avec les deux blocs de bois, nous remarquons que dans le texte qui vient d'être étudié, la variante de Teti donne aux deux Rehouï le double déterminatif : ainsi, pour le scribe chargé de la décoration de la tombe, ces deux personnages avaient l'aspect d'images de bois, d'où il résulte qu'à cette époque on avait déjà coutume d'exécuter des représentations de la barque solaire semblables ou analogues à celles des époques plus récentes.

Des figurations monumentales du bateau sacré apparaissaient çà et là dans le

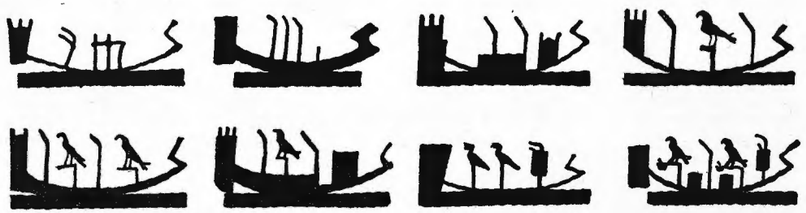


FIG. 2. — Hiéroglyphes des textes des Pyramides (§ 926, 932, 926, 1479, 717, 927, 335, 496).

désert memphite, auprès des temples solaires, aussi cette image était-elle familière aux sculpteurs d'hiéroglyphes des tombes royales, et nous la retrouvons en très nombreux exemplaires dans les textes mêmes des pyramides chaque fois que sont citées les barques Mâdit et Smektit; la petitesse des signes qui a obligé le dessinateur à simplifier l'image et à n'en donner que l'essentiel en fait des raccourcis très instructifs par leur variété : ici c'est encore l'accastillage rudimentaire des nacelles préhistoriques, consistant en une hutte et une branche d'arbre, là le symbole divin, parfois doublé et accompagné de deux bois recourbés qui, dans un cas, paraissent fichés dans une sorte de caisse;

ailleurs encore, ces bâtons prennent les formes très caractérisques, l'un du *pez-āha*, l'autre du *shems*. A l'avant, une grande draperie tombe jusqu'au ras de l'eau, mais rien ne rappelle la figure de Set: nous pouvons en conclure que le rôle défensif de cette divinité n'était pas essentiel [1].

Mâdit et Smektit sont identiques, aussi bien dans les hiéroglyphes de pyramides que sur toutes les représentations plus récentes, dérivées toutes deux d'une barque unique, dont le dédoublement est dû à l'évolution déjà très ancienne d'une théorie théologique destinée à mieux marquer la transition de la vie à la mort, puis de la mort à la vie, par l'image du lever et du coucher du soleil. Elles ne se distinguent pas l'une de l'autre, et peuvent même se superposer exactement, comme dans la grande représentation du temple d'Abydos, la plus complète que nous possédions [2]; tout au plus peuvent-elles porter sur la proue, au-dessus de la grande tenture qui en est l'ornement constant, un petit emblème très variable, enfant, chacal, faucon, petit oiseau qui ne semble d'ailleurs pas destiné à les différencier [3].

Le monument d'Abou-Gorab nous montre une seule barque [4] avec les dispositifs nécessaires à l'érection de figures semblables à celles qui orneront plus tard la Mâdit et Smektit, et dirigée vers l'Est, c'est-à-dire arrivée au terme de la course diurne et retournée pour plonger avec le roi dans le Noun pour le faire ressusciter ensuite comme le soleil [5].

En résumé, le modèle de bateau adopté par les prêtres héliopolitains comme véhicule de leur dieu, nous apparaît à l'origine comme une nacelle du type le plus simple, semblable à celles qui étaient d'un usage courant dans tout

1. Les enseignes divines plantées devant la châsse d'Osiris au temple d'Abydos (CAULFEILD, *Temple of the kings*, pl. II, représentent les personnages qui se rattachent à la barque solaire, les deux Ouapouaïtou, Thot, Horus, et pour finir, Anhour brandissant sa lance dans la pose même de Set à la proue de la barque. Cette mutation a lieu à cause de la rivalité des deux dieux, particulièrement vive dès le Nouvel Empire, qui explique en même temps le transfert à un dieu local, jusqu'alors tout à fait secondaire, de certains attributs d'une des plus grandes divinités du pays.

2. CAULFEILD, *The temple of the kings*, pl. V.

3. JÉQUIER, *Deux pyramides du M.E.*, p. 21. — LANZONE, *Dizionario di mitologia egizia*, p. CXI. — CHAMPOLLION, *Notices descriptives*, II, p. 680.

4. BORCHARDT, *Das Re-Heiligtum*, I, p. 52 et pl. V. La reconstitution de la pl. I présente la barque orientée en sens inverse, ce qui est une erreur évidente pour qui compare le plan du monument avec la disposition des barques plus récentes.

5. Les grandes barques de bois trouvées auprès de la pyramide de Senousrit III (DE MORGAN, *Fouilles à Durchoah*, I, p. 82) n'entrent pas ici en ligne de compte : elles étaient au nombre de 5 et n'ont sans doute aucune signification symbolique.

le pays et ne se distinguant d'elles par aucun emblème spécial. Les rares divinités qui constituaient l'équipage se matérialisèrent peu à peu, — à une époque très ancienne sans doute — d'une façon qui serait incompréhensible pour nous si le souvenir de la signification réelle de ces objets étranges ne s'était conservé et n'apparaissait pas ici ou là dans un texte ou dans une représentation.

Comme dans tous les autres domaines de la religion, il est évident qu'Heliopolis a exercé ici aussi son influence sur les autres cultes locaux en leur donnant le principe de la barque sacrée, c'est-à-dire du périple continuel du dieu, principe qui convient à un dieu solaire, mais nullement à des divinités d'un tout autre caractère, et dont néanmoins beaucoup l'ont adopté. La vieille nacelle d'Harmakhis a également servi de modèle à la grande barque qui transporte Amon-Ra mort à travers les régions de l'autre monde dans le livre de l'Am-Douat, mais avec un équipage beaucoup plus nombreux et complètement modifié.

DEMOTIC PAPYRUS FROM THE ROMAN IMPERIAL TIME

By P. A. A. Boeser, Leiden, Holland.

In *Egyptian Religion* Vol. II, p. 1 etc. I published a short article in order to to give an idea of the content of this papyrus. Prolonged study of the text has proved that much that I had regarded as a right translation, must be corrected. Before giving my translation, I must say that in my opinion the title of each chapter must have been preceded by the word *mjt* to be translated by " admonition ". Before some chapters it really occurs 7/20, 8/21, 9/21, etc.

Translation of the text

I

What remains of this column are only the final parts of the lines.

II

Most of the lines of this column are more or less damaged. Ll. 22-25 have in part remained.

1. Food is good at its time and its.....
2. Sleep is good at the time of weakness.....
3. . . . . .
4. Do not eat to excess, what you enjoy.....
5. Do not go in the street dressed in fine clothes in order to attract the eyes of others.
6. . . . . .
7. Be not hostile against him during his lifetime, in consequence of which you would find (an unhappy ?) death.

8. Doing well is more precious for him, who has a sense of it, than gold and hyssop.

9. Do not forget the funeral, be not proud by reason of (favours), which God has showed upon you.

10. The funeral is a dispensation (?) of God. He is a wise man, who takes care of it.

11. The grace of God towards the pious man is his funeral and his tomb.

12. The revival of the heart, which has died, puts his name on earth.....

13. Name, funeral and time fall into oblivion.

14. He,who spends his life in the honor of his father.....

15. He, who is punished by the curse of his (mother).....

16..... which is perfect in a child.

17. On the other side it is not the bad one, who causes that..... starves.

18. . . . . .

19. . . . . .

20. When fate and fortune Come it is God who sends them ; 52 (lines).

21. 7th (lesson).

22. . . . . .

23. . . . . .

24. . . . . .

25. . . . . .

III

1. May you not be angry with him, who reprimands you publicly[1].

2. May you not be called " bad " on account of a neglect, which has had bad results.

3. May you not be called " impudent " on account of the ignominy of your ignorance.

4. May you not be called ill-bred, because being very hungry, you do not control yourself.

5. May it not be said about you : he collects by the strength of his hand when there is disorder.

1. Lit : among the multitude.

6. May it not be said about you, " ranter " because your tongue is in every house.

7. May it not be said to you " bad man " because you hold your tongue when it is time to speak.

8. May it not be said (to you), " fool " because your words tire.

9. Do not all that you like with a woman in order to flatter her.

10. May your heart not speak aloud..... among the common herd.

11. Your voice must not speak loud while the tomb hears your voice.

12. Do not treat an old man perfidiously.

13. Do not take a seat before an eminent man.

14. Do not join a (greater one) than you otherwise it is all up with your life.

15. Be not on familiar terms with a bad man by reason of his name.

16. Do not take up with (a small one) take up with a greater one than you.

17. What redounds to the honour of your name is beautiful.

18. Do not forget the weak (?) and the strong one in his work.

19. Reward and punishment are equally deposited with a wise man.

20. Do not pass your time idly (?) do what is before you to do.

21. Better is the little of him, who hurries than the great of him, who delays.

22. (Let) your weight be not heavy when your balance is feeble.

23. The fool despairing in the battle falls.....

24. Do not deprive fortune of his place otherwise his genius (?) will be angry.

IV

1. Do (not) despair in case of wind, shipwreck, and storm.

2. Do not study to pick a quarrel with a vigorous and powerful lord.

3. The stroke of him, who hurles his lance at the right moment (?) hits rightly.

4. Being angry do not speak of the king and of God in a hostile manner.

5. The bad tongue of a fool is his sword, by which he cuts off life.

6. Be not prodigal, when your fortune is little and there is no loophole behind you.

7. Do not eat the abundant wealth, before the bad times[1] have passed away.

8. Be not avaricious during the wealth of the life, which you do not know.

9. The enemy levels weapons (?) of death, and another takes[2] them.

10. Be not fickle[3] (?) otherwise (?) the world does not take notice of you.[4]

11. . . . . .

12. Do not say the deed is good, otherwise you forget the agathodemon in it.

13. The proud hear of the bad injures him.

14. From a stone block is cut off all, that goes beyond the prescribed measure.

15. A too violent wind makes the ships suffer shipwreck.

16. All which is good and in equilibrium does not annoy him who possesses it.

17. The great god Thot has put down a balance in order to bring equilibrium on earth with it.

18. He[5] hides the heart in the body, that it may be a measure for his master.

19. When an intellectual man has learned nothing, his intellect is of no use.

20. When a fool has learned nothing he is pugnacious.

21. When a bad man has learned nothing he gets no support from another[6].

22. Pride and haughtiness ruin him who is affected with them.

23. The good genius knows him, who knows himself[7].

1. Lit : fate has been fulfilled.
2. I. e. is hit by them.
3. Lit : Do not make a foundation, while you alter it.
4. Lit : leaves you alone.
5. I. e. Thot.
6. Lit : he does not live by the hand of another.
7. Lit : his heart.

V

1. He who is sweet-natured and strong-handed makes a fortune.

2. He who has great admiration for all which is shameful dies a violent death.

3. He is a wise man whose way of life is frugal[1].

4. The one arrives at the objective because he is happy, the other because he possesses knowledge.

5. Nobody having a trained fist can live on it.

6. He whose tenor of life is strong, has not a feeble appearance.

7. God gives the heart as a support (?) against oppression (?).

8. He[10] knows the worth (?) of the impious and the pious one.

9. Malediction and benediction are in the hand, which is given to him[2].

10. The commandements, which God commands, are good.

11. When fate and fortune come, it is God, who sends them. 62 lines.

12. 8th lesson. (Admonition) not to be gluttonous, lest you make friend with indecency.

13. The fool, who does not govern himself, dies by his gluttony.

14. When the fool gets power, that which comes from him is bad.

15. God gives benediction, to the wise man who is on the alert.

16. The sterling character of a wise man consists in this that he is thrifty without being avaricious.

17. The great praise of the wise man is, that he collects subsistence.

18. The fool is despised in the street[3] on account of gluttony.

19. It is not the instruction by itself, which causes evil.

20. Many a man does not eat, but desires much food.

22. Many a man was yesterday feeble, and yet he desires wine to day.

22. Many a man has a dislike to dissoluteness yet (he dissipates) his wealth with women.

23. Many a man comes to debauchery on account of gluttony.

1. Lit : strong.
2. I. e. God.
3. I. e. generally.

VI

1. The belly and the phallus bring calamity to the fool.
2. The inundation of the Nile fertilizes the land (?) upon which it falls.
3. The jaw (?) of the serpent tears to pieces on account of gluttony (?).
4. The cow who is first fattened must be first slaughtered.
5. The flying bird goes into the net, in order to fill his belly.
6. The pigeon ruins the cock-pigeon [1] on account of his belly.
7. The swallow becomes unhappy on account of a little bit of food.
8. The life which collects subsistence is the life of the heart of a wise man.
9. Herbs and natron are good food for him, who has nothing.
10. . . . . .
11. A man falls ill by stinking food.
12. He who has eaten too much bread [2] falls ill by his intemperance.
13. He who has drunk too much wine lies down being stupified.
14. Each illness in the limbs is a result of intemperance.
15. The flesh [3] of him, who holds the right measure in his way of life, does not flag.
16. Illness does no evil to him, who taking food, holds the right measure.
17. No foe has power over him, who governs himself (?) making spendings.
18. In the street he does not offend by a (big) belly, the result of excessive eating (?).
19. The fool is lacking in sense of shame by gluttony.
20. The courageous among men is the first among women.
21. The friends of him, who is effeminate (?) scorn him.
22. He who is gluttonous and impudent is despised by every one.
23. He who eats being unhealthy sleeps, while death stands before him.
24. He who buys without paying adds interest to interest.

1. Lit: its master.
2. I. e. food.
3. I. e. the body.

VII

1. . . . . .
2. Captivity without company makes of prison eternity.
3. He who is old and has no food to live on is not held in respect.
4. An energetic (?) combatant is stronger than his adversary.
5. With God there is no protection against the work of each year of misfortune.
6. The fool, who forgets to be on the alert, has no food.
7. The little he [1] possesses is good, when he has plenty of food.
8. Hunger is good for him, who knows to appease it without becoming unwell.
9. The sword hits rightly the fool on account of his gluttony [2].
10. All that is contemptible is in gluttony and impudence.
11. A wise man is blamed on account of a woman, whom he loves.
12. He, who is sound of body, controls his sensuality, and is not despised.
13. Many a man lives on little by avarice, therefore one is ill-disposed towards him.
14. Many a man does not comprehend, that fate blesses him.
15. The wise man being avaricious does not find happiness.
16. There is no hostility against him who expends (?).
17. God blesses without recompense in change for the worse?
18. On the other side he brings ruin when the purse is empty.
19. When fate and fortune come, it is God who sends them, 55 lines.
20. 9th lesson. Admonition not to be so foolish that you are not received in any house.
21. There is no distress in the heart of a fool because he loves his wife.
22. He does not think to watch, when it concerns the ruin (?) of the wife of another.

1. I. e.: the fool.
2. Lit.: belly.

23. The fool, he who looks at a wife is as flesh and blood [1].

24. . . . . .

VIII

1. . . . . .

2. His sexual instinct damages his life.

3. He who knows how to control himself supplies (?) the place of all instruction.

4. When a woman is beautiful you find in her your master.

5. A beautiful woman, who is not on terms of too much intimacy with a member of the family, is a judicious woman.

6. In the said instruction it is not often a question of a bad woman [2].

7. A good order accomodates itself to God's voice.

8. She, who fills her house, is an invaluable blessing.

9. In the hand of her, who is mistress, is all great praise.

10. Those, whom I know, are despised by bad women.

11. I am in fear of them [3] for fear of Hathor.

12. That which falls to the share of the fool, who does all wrong, is malediction.

13. That which is agreeable to the heart of God is respected.

14. Many a man being young forgets a wife, because he loves another.

15. It is not a good woman, who thinks much of another (man).

16. The street walker does not slight it [4].

17. He is not a wise man, who has asides (?) there.

18. The work of Mut and Hathor is what occurs among women.

19. Taoeres is the noble on earth among women.

20. When fate and fortune come and go away it is God who commands them. 23 lines.

21. The 10th lesson. Admonition not to weary of teaching your child.

1. I.e. : is ruled by his passions.
2. This line relates to line 5.
3. I.e. bad women.
4. I e. the street.

22. The son of a fool, whom his father has not educated, is a statue of stone.

23. It is a beautiful fortune, which redounds to the blessing of the child, when it gets and desires instruction.

24. No instruction gets sufficient results when wickedness comes into play.

IX

1. A young man, who is not ruined by his belly [1], is not scorned.

2. The name of him who is free of immorality [2] is not in bad odour.

3. A wife chooses among the multitude him who is serious and courageous.

4. He who listens to a reproof, makes a talisman in the heart of another.

5. One is generally disdained by not obeying.

6. Thot brings the rod on earth in order to punish [3] the sinner.

7. He [4] causes a sense of shame in the pious man so that he escapes all distress.

8. The young man who fears on account of a sense of shame is not disdained in a hateful manner [5].

9. A child does not die a despicable death by the hand of his father.

10. He who likes a depraved young man runs to ruin with him.

11. He who possesses the rod and the shame, is protected from falling.

12. The child, who has not been educated, causes astonishment.

13. The heart of his father does not wish him long life.

14. The clever among the children is worth living.

15. Better is the child of every body, than the child of a fool, on whom a curse rests.

16. Many a man, though not educated understands instruction of another.

17. Many a man, who knows instruction [6], does not therefore know life.

1. I.e. gluttony.
2. Lit. : whose phallus is sound.
3. Lit. : to teach.
4. I.e. Thot.
5. Lit. : scornfully.
6. I.e. : who is learned.

18. It is not a real child, who accepts instruction in order to be educated.

19. God who gives the heart, gives the child and gives the good fist.

20. When fate and fortune come it is God who sends them, 25 lines.

21. 11th lesson. Admonition to provide yourself with strength lest you should be ruined.

22. Affability (attended with) strength, is protection for him, who desires protection.

23. Modesty sense of shame and scrupulosity are the glory of the wise man.

X

1. A wise man is not treated violently because he is helpful.

2. When a wise man has also a solid house (?) he is helpful because of his security.

3. A wise man, who likes (?) tranquillity is helpful in life.

4. The property of a fool, who is not helpful, appertains to another.

5. A violent fool lies in prison.

6. No violence is committed on him, who finds a house for his protection.

7. He who spends something on his security sleeps unhurt in the street.

8. He who gives presents (?) being accused speaks truth without being asked.

9. He who is kindly disposed [1] towards goodness and affability gets reproaches.

10. Do not deny your name, do not corrupt your present.

11. Make no show of having rendered service else you provoke scandal.

12. Do not return before it is time, else your master shall hate you.

13. Do not stay away however too long lest your absence is felt, else you become stinking in his [2] heart.

14. Do not accuse again and again in order to affirm the performance of your wish.

15. Do not say to him [2] " be magnanimous " ? in the time of his goodness.

1. Egyptian = sich jemanden zuneigen. Berl. : Wörterbuch 5, p. 205.
2. I.e. the master.

16. Do not detain him [1] with your voice, in order to try his [2] patience.

17. Do not treat him [1] slightingly in the street lest he [3] revenges himself on you.

18. Do not run down on him [1], when he reproves you on account of your badness.

19. Do not say to him [1] something bad in the interest (?) of his enemy.

20. Do not say anything to him [1], when he is angry.

21. Do not sit down and stay when it is especially urged upon you.

22. Do not make objections (?) when he [1] gives orders, lest his time be lost.

23. . . . . who does wrong by his words, because he does not hear.

XI

1. Let the time to ask not pass [4].

2. Do not announce to him [5] again a new matter, when he is occupied with another one.

3. Do not answer, when he [5] asks your advice in a matter, which you do not know.

4. Do not make a great fuss about your life, when he [5] knows it.

5. Have a care, that your name is not implicated in a matter, in which a woman is concerned.

6. Do not carry a matter in the street in order to enlarge its importance.

7. Do not run him down [5] in the presence of another on account of the punishment of his fist.

8. Be not timid in case of a charge when he [4] seeks you and he desires you.

9. You must attend to his [5] grief (?) and his joy with your heart.

10. Pay attention to the hint of his [6] hand ; do not afflict his heart.

1. I.e. the master.
2. Instead of *pȝjk* read *pȝjf*.
3. Lit. : his genius ; perhaps : his person ?
4. Lit. : do not forget.
5. I.e. the master.
6. I.e. the master.

11. When he [1] has to upbraid you with something, go and beseech him until he has mercy upon you.

12. When he [1] gives a present to you, accept it, it is God who gives it to you.

13. There is no real protection except the work of God.

14. Only he, who serves him [2], is the real servant.

15. He makes a wall of [3] iron and of copper for his master in the darkness.

16. He brings punishment [4] (?) to the evil-doer, and there is no protection behind him.

17. The master of him who is ill treated takes notice of it.

18. The master, who gives his force to another, has no power.

19. No violence is committed on him who is far away and without protection.

20. The strong and the weak are a trifle for God.

21. Fate and fortune go and come, when he commands them. 47 lines.

22. The 11th lesson.

23. (Admonition) not to enter in connexion with him, who does not know your heart, lest he deceive and humiliate you.

24. When God blesses the blind, his way is open.

XII

1. When the heart of a paralytic is in the way of God, his way is open (?).

2. God blesses protection with protection.

3. The badness of a bad man is detested on account of artifice [5].

4. Do not confide in a fool, because he praises you.

5. When a fool makes it his study to deceive, his tongue damages.

6. Do not join another on the way, not being asked.

7. The work of the bad falls to the share of the wise by artifice.

1. I.e. the master.
2. I.e. God.
3. I.e. : the real servant.
4. Copt : ⲁⲁ slander Crum : Copt : Dict. p. 134.
5. I.e. of artifice, which is hidden in it.

8. Do not join your enemy lest his heart brings curse.

9. The fool is more insolent than the most insolent rogue.

10. When the bad man has got a fourth he desires also a third.

11. Do not trust in a fool, because he has sworn an oath.

12. In a matter do not trust always in a bad man.

13. The property of a wise man miscarries when he intrusts a bad man with it.

14. One does not learn to know the heart of a man from his hand [1] when he has not been sent out for something.

15. One does not learn to know the heart of a wise man, when he, being rich, has not been brought to the proof.

16. One does not learn to know the heart of an honest man, when he has not been put to the test in case of a reckoning.

17. One does not learn to know the heart of a trustworthy man, when there is nothing desired from him.

18. One does not learn to know the heart of a friend, when he is not consulted in distress.

19. One does not learn to know the heart of a brother, when one does not apply to him in misfortune.

20. One does not learn to know the heart of a son, before something is desired from him.

21. One does not learn to know the heart of a servant before his master has been wounded.

22. It is not always possible to see the heart (?) of a woman as clear as the sky.

23. If a wise man is put to the test, he is seldom found perfect.

24. Very often some one is found on good terms with a fool on account of his tongue.

25. He who trusts in time has everlasting fortune (?).

XIII

1. Many a man trusts only in himself.

1. Lit. : " fist ".

2. He who is lacking self-confidence is tested by everyone.
3. It is also not a bad man, whom a woman finds according to her wish.
4. Shame is a present of God, in which a woman trusts.
5. It [1] does not fall to the share (?) of the bad man and the impious.
6. Theft, and artifice, ...do not release them [2].
7. When fate and fortune come, it is God who sends them. 35 lines.
8. 13th lesson.
9. (Admonition) not to join a thief, lest you become unhappy.
10. Better is a serpent in a house, than a fool, who goes in and out.
11. He who associates with a fool is detested.
12. He who lives with a fool, dies in prison.
13. The friend of a fool lies fettered with him.
14. The sins of a fool injure his brothers by his name [3].
15. The crocodile damages his divine brothers by malice.
16. The fool kindles a flame; he who draws near to it burns himself.
17. The fool brings about calamity he who draws near to him, comes to ruin.
18. It is the chief who does evil, his mates (however) catch the blows.
19. He who associates with a wise man is praised with him.
20. He who passes with a fool causes the aversion of the street [4].
21. Many a man meets with misfortune, because he meets with a fool.
22. Many a man keeps aloof from him [5] yet he runs to ruin, because he does not know it.
23. Not he who associates with a fool runs to ruin on account of the fool [6].

XIV

1. It is not a wise man, who takes the way of another.
2. When fate and fortune come, it is God, who sends them. 17 lines.

1. I.e. shame.
2. I.e. the bad man and the impious.
3. Perhaps : on his behalf ?
4. I.e. of the multitude.
5. I.e. the fool.
6. I.e. of the fool only.

3. The 14th lesson (Admonition) not to give power to a trifling man, lest you get the name of a fool.
4. When the food has been lasted and the work has been set up, the reward of their master is little.
5. When a fool is cast down he returns with his bad fist.
6. When a fool does not see a rod he does not care about anything.
7. A fool, who does not know care, gives care to him, who has sent him.
8. May the wage which falls to the share of a poor [1] man, provide him with food and a rod.
9. Great is the knowledge of a small man, who casts down his eyes.
10. The phallus does not give rest to a fool who has nothing to do.
11. When the master has not a rod, his servant does not obey him.
12. God blesses him, who punishes the crime according to the law.
13. He [2] on the contrary is wrathful, when the fool is left in (his) stupidity.
14. The powerful (?) master is detested, when he gives power to the impious.
15. God leaves his town, when it is in the power of a bad lord.
16. The law expels truth in human nature (?) by the rod.
17. Fight arises among the multitude by the trouble caused by a fool.
18. Wicked desires (?) occur to the fool, when he collects.
19. God gives power to the wise man by what he disposes.
20. A large temple collapses, when its huge pieces (?) do not fit in each other (?).
21. Do not overlook a transgression of him who intervenes (?).
22. Do not give to a foolish bad man the hand which he desires.
23. Do not set an ignorant bad man to the work, which he does not know.

XV

1. Do not lose sight of a narrow minded enemy, who rules the multitude.
2. The finger of the simple man is in the instruction of the pious one.

1. Lit. : small.
2. I.e. God.

3. It is not a great man, who is prefered on account of his fist.

4. It is, on the other hand, not a small man who loses the right way by ignorance.

5. The intellect and the strength and their possessor are in God's hand.

6. Fate and fortune go and come, when he commands it to them. 28 lines.

7. The 15th lesson (Admonition), not to be avaricious lest your name cause a bad odour.

8. When a house (?) is damaged (?) it kindles the wrath [1] of its master.

9. Theft from avarice brings on death according to the law.

10. God gives wealth to the wise man in order to be liberal of it.

11. The wealth of the liberal is of more consequence than the wealth of an avaricious one.

12. Avarice causes conflict and quarrel at home.

13. Avarice expels shame, and selfconfidence comes into the heart.

14. Avarice causes misfortune in the family.

15. The miser does not like to give to him, who has given to him.

16. He [2] does not think to take care [3] of an oath.....

17. Though rich he [2] does not eat enough on account of foolishness.

18. The noxious influence of silver is not entirely present when it is connected with economy?

19. Silver is the snare, which God lays on the land of the enemy, whereof he takes care daily.

20. He gives it [4] to his favourite in order to stop the care in his heart.

21. Fate favours him, who spends it [4] abundantly in order to get food.

22. Wealth comes to him, who gives food with it [4].

XVI

1. Holocausts and libations are great on account of the food.

2. A funeral is great on account of the victuals, which are given with it.

1. Lit.: The flame.
2. I.e. the miser.
3. Lit.: to be wakeful.
4. I.e. silver.

3. The heart of God is content, when the feeble [1] before him is satiated.

4. When you possess something appropriate apart for God, this is the part for the feeble [1].

5. When you are rich appropriate a part for your town, without regretting (?) it.

6. When it is possible for you, call to him, who is far from you, as well as to him, who is near to you.

7. The name of him, who calls to him, who is far has significance, though being far.

8. He who likes him, who approaches to him finds a family in his neighbourhood.

9. The good name of the good man transfers a great name from one to another.

10. Uncorrupted food expels all corruption before it.

11. . . . . .

12. God gives blessing as a reward to do good.

13. God rewards him, who gives food to the feeble [2].

14. The heart of God is content, when food is given to the heart of him who.....

15. He who likes to give food to another, finds every house open to him.

16. He who hides himself on account of avarice is a hidden stranger.

17. He who ill treats his men dies for whom one does not pray.

18. He becomes of the family of a wise man who reckons with him, who revenges himself on it.

19. The death of a bad man is a feast for his house after him.

20. The praise of the street is the reward of the wealth of the great God.

21. A little fortune in blessing is a Nile in his time.....

22. The fortune of a miser is a flame, behind which the wind is.

23. Many a man buries it [3], when it has been collected, and the earth hides it.

1. I.e. the poor.
2. I.e. the poor.
3. I.e. fortune.

XVII

1. Not he who robs? an unhappy one (?) gets the prosperity of the great god.
2. God gives blessing and curse, according to what he has commanded.
3. When fate and fortune come, it is God. who sends them. 42 lines.
4. 16^{the} lesson (Admonition), to be without sins when you have the great God [1].
5. The heart does not rise, when it is oppressed by itself.
6. Death and life watch; we do not perceive its
7. day [2] and a wise man prays for his subsistence.
8. He who wishes to deprive (?) Taveris dies and is despoiled by her.
9. The good life of him, who is old.....
10. Who is feeble, when the things of the great God are present, prays for his part thereof.
11. He who has passed 60 years has passed all before him.
12. When his heart likes wine, it cannot get drunk.
13. When it desires food, it does not know how to restrain itself [3].
14. When his heart desires a woman, her time does not come [4].
15. Wine and a woman are food which is a pledge for the heart.
16. One must not disapprove on the street [5] what comes to him without having wished it.
17. What is robbed..... is a foe for his body.
18. The life of a wise man, who turns round does not scandalize (?).
19. Better is the short lifetime of the highborn than the long life of the beggar.
20. The lifetime of the unhappy passes away while one does not know it.
21. 2/3 of the life, (of him) who draws near to a hundred, is lost.

1. I.e. probably: before the great God.
2. I.e. the death.
3. Lit.: his manner of eating.
4. This has a sexual meaning.
5. I.e. in public.

22. It [1] passes ten years while it is young and it does not know life and death.
23. It [1] passes other ten years, while it receives the instruction [2], by which it can live.

XVIII

1. It [1] passes other ten years while it economizes and acquires fortune in order to live on it.
2. It[1] passes other ten years until old age, while his heart is at a loss for an expedient (?).
3. A remainder of sixty years comprehends the whole life, which Thot has written down for the pious man [3].
4. One out of millions passes his life happily when God blesses, and fate assents to it.
5. The impious and the pious one do not know (?) the lifetime which is written down for them.
6. He who is good and well-doing in his life thinks of death.
7. Taueris makes the end of him, who thinks to despoil her.
8. The great demon who shows himself in order to do evil.....
9. Pitch, frankincense, natron, salt-remedies, warmth, cure his [4] wounds.
10. . . . . .
11. . . . . .
12. The body of the pious man is burried on the mountain with his coffin.
13. . . . . .
14. Life is not granted him who economizes in order to throw it at another behind him.
15. He who thinks of God and his power does on earth what he likes.

1. I.e. lifetime.
2. Lit.: the work of instruction.
3. The 60 years here noted, added to the 40 years given l. 17/$_{22,23}$ 18/$_{1,2}$ prove that the whole lifetime, written down by Thot for the pious is 100 years.
4. I.e. the great demon.

16. The present of God to the pious man gives acquiescence at the time it comes.

17. Dislike is great towards them, who leave the way.....

18. He, who knows this in the pious man does not despoil (?) Taueris.

19. When you drink and eat without a brother and you starve without a father your mother is your companion [1].

20. It is a good day in your wealth, when another does not ask you for anything.

21. Happy is he whom you love, while a fool does not join you.

22. If a woman is good and if her fist is found well you cannot despise her therefore.

23. A remedy in due time does not cause illness, when the greatness of God is in your heart.

XIX

1. Many a man takes his part in life without doing injustice.
2. Many a man despoils Taueris, until death comes.
3. He does not dissipate (?) wealth who takes a part of it.
4. He is not a miser, who daily [2] takes care of his food.
5. Fate and fortune go and come, when he commands them. 51 lines.
6. 17th. lesson. (Admonition) not to be anxious lest you are troubled.
7. When the heart is anxious about its master, it procures him illness.
8. When solicitude rises, the heart wishes the death of its name.
9. God gives resignation to the wise man in the year of distress.
10. The bad, who forgets God, dies by enervation (?) of the heart.
11. A short day in the year of distress is..... for your heart.
12. The stronghold of the pious man in the year of distress is God.
13. A fool does not call for him [3] in distress, because he behaves impiously.
14. The happiness of him, who oppresses (others) violently, disappears by this.

1. Shn, Eg. Companion, Berl. Dict. i.v.
2. Lit.: awaking.
3. I.e. God.

15. Fate and God bring well-being after evening [1] has come.
16. Do not despair in a town after having been feeble.
17. The feeble in a town becomes also powerful in it.
18. Do not prefer death to life in a year of distress by despair.
19. (For) God turns to mercy (but) he (the dead) does not return.
20. He [2] causes well-being and fate until old age comes.
21. The food of the feeble man without sin is not hard [3].
22. He who is good to a man must not treat him violently when he fails of success.
23. Be not angry with wealth when it can maintain itself (?)

XX

1. The time of misfortune passes away though ? its name remains.
2. Do not show kindness (?) to a bad man when he has a run of good luck.
3. The impious does not die in the condition he wishes.
4. Do not despair in prison, the power [4] of God is great.
5. A pious man comes into prison because he will hold his name pure.
6. Death is protection against prison, therefore it is implored.
7. Be not troubled in your heart on account of the wound of the dead.
8. Nobody returns to life, because death passes to another.
9. Nobody on the contrary hears because you pray to heaven.
10. God knows, what he has done, who dies in the prime [5] of life.
11. God does not forget the law in any crime.
12. Regard the misfortune of to-day, which has passed as yesterday arrived.
13. See the hand of God in the trouble which comes.
14. One day is different from the other for him whose heart is anxious.
15. The one hour is different from the other one in a life without sin.
16. Fortune was in the beginning when the gods were on earth.

1. I.e. misfortune.
2. I.e. God.
3. I.e. is tasteful.
4. Lit. : the work.
5. Lit. : in the half.

17. Phre was worsted by the foes, another time they were worsted by him.

18. Horus, who was hidden in the papyrus rush, became later (?) lord of the earth.

19. Fortune was destined to Isis in the year of distress.....

20. There is in misfortune a good reward after mourning.

21. God wards off distress in oppression when death is near.

22 He [1] saves the cow, behind whose hallmark is the slaughtering-block.

23. The fear of the pious man passes as it has come.

XXI

1. Threat (?) without punishment is not feared.

2. In distress [2] the pious man is not in want of time.

3. Watching is difficult for many a man and yet he does not succeed.

4. Fortune takes care of many a man, who does not take care of himself.

5. A wise man who takes his heart as companion does not fall into distress [2].

6. When fate and fortune come, it is God who sends them. 48 lines.

7. 18th lesson.

8. Admonition to be patient until you have examined yourself lest you be injured.

9. The patience of a wise man consults with god.

10. Patience without sin reaches a beautiful reward.

11. The foe of a bad man is the first in the heart of Thot.

12. Misfortune reaches the bad because he does not consult.

13. He who listens to his heart sleeps without harm.

14. He who is prudent with his heart and his tongue sleeps without a foe.

15. He who reveals a hidden matter sets fire to his house.

16. He, who repeats it [3] to the angry, defiles his tongue.

17. He who contains himself being angry is remote from the anger of God.

18. God is angry (?) with the fool, who is angry.

1. I.e. God.
2. Lit. : in the year of distress.
3. I.e. the hidden matter.

19. Patience of a bad man finishes too early (?)

20. Patience of a bad man is as a flame which flares up and goes out.

21. The burial [1] of him passes, who is calm in face of a strong stream.

22. Patience of a bad man consists therein, that his master sends him, and that he, who has sent him, is behind him.

23. Fate is the master of patience and anger, and it makes them.

XXII

1. All their [2] times are examined by the wise man.

2. Their appearance depends on the dispensation, which God has made.

3. The wise, who is held in respect, does not make respect.

4. Not the..... of the fool and the bad cause trouble.

5. Respect, esteem and patience are in the hand of God.

6. Fate and fortune go and come, because he commands it to them.

7. 19th lesson. Admonition to procure you repose.

8. Kindness to every one is the praise of the wise man.

9. The violence of a powerful fool comes rapidly to death.

10. Be not strong with your voice, do not speak loud with your tongue.

11. Great cry damages the limbs as a malady.

12. Be not impatient, when you ask and you are angry at the time of hearing.

13. Do not reveal to a wise man, what is secret in order to pump him.

14. He is much praised by the multitude, because he hears.

15. The water comes into the temple without being before it [3].

16. Be not violent against the violent until occasion [4] offers itself.

17. . . . . .

18. Do not reveal to your master by calculation (?), what you have at heart.

19. The counsel, which comes to the fool, is light as the wind.

1. I.e. death (?).
2. I.e. the time of patience and anger.
3. I.e. suddenly.
4. Literally : until his day comes.

20. Let your tongue not venture too much to give counsel being not asked.
21. He who speaks having fluency is unjust in his answer.
22. One does not listen to him, whose heart is broken by a charge.
23. The frame of mind of a fool is not judged according to its strength.

XXIII

1. Another is not ill-treated, when what he asks is not revealed to him.
2. One does not come to a bad man, who is abhorred on account of a wide mouth.
3. . . . . .
4. A fool does not participate in wealth because it is brought.
5. More beautiful is the part of him, who keeps silent, than the part of him, who boasts.
6. More beautiful it is to bless another than to curse him, who punishes you.
7. A wise man without tranquillity does not reach his aim (?)
8. In a war without breathing time the soldiers do not subside.
9. He who gives a permanent feast, cannot fuddle.
10. A temple without tranquillity is deserted by its gods.
11. A chapel is given to the god on account of his name [1].
12. Praise falls to the share of the wise man on account of his calmness.
13. The beautiful old age in life comes by gentleness.
14. He whose fist is violent dies an unhappy death.
15. A bad man is as quiet as a crocodile in the water.
16. Tranquillity of a bad man is as heavy lead.
17. Is it not a fool in the fight, whom misfortune cuts out?
18. God gives peace and war by his dispensations.
19. When fate and fortune come, it is God who sends them. 36 lines.
20. 20th lesson. (Admonition) not to slight a small matter lest you meet damage.
21. Distress and death come to the fool because he slights a great matter in his heart.

1. Here we have perhaps a pun on g‘ chapel and gr = keep silent.

22. A great man is detested also because he slights a small matter.
23. God gives courage to the wise man because he fears.
24. He [1] ruins the evildoer on account of (his) violence.
25. Do not slight the matter of the King and the matter of God in order to ruin them.

XXIV

1. He who fears badness flees from all badness.
2. Do not slight remedies for a small illness; use remedies.
3. The cure of him is difficult. . . . whom an illness attacks (?) at intervals.
4. Do not slight a small amulet at the time it is desired.
5. An amulet in which there is not noxiousness, cures his master.
6. Do not slight a small god lest his retaliation strikes you.
7. The small field-mouse brings his anger.
8. The small scarab has a divine meaning (?) which is hidden.
9. The small dwarf is great on account of his name [2].
10. The small serpent has poison.
11. The small stream has danger (?)
12. The small flame is feared.
13. The good word of the small scribe is great.
14. The name of the small harpooner becomes famous (?) in the battle.
15. The small band is a bandage for his [3] head.
16. A small truth ruins its master.
17. A small injustice ruins him, who meets with it [4].
18. A little food makes its master healthy.
19. A little permanent readiness stops hatred.
20. A little economy brings wealth [5].
21. A little *sen* powder relieves death.
22. It is the heart and its wisdom which support their master.

1. I.e. God.
2. Here is probably a pun on the Egyptian words nm = dwarf and n‘ = great.
3. I.e. the small harpooner.
4. Or: commits it.
5. Lit.: blessing.

23. A little care burdens (?) the bones.
24. A little real joy vivifies the heart.
25. A little dew refreshes the field.

XXV

1. A little wind drives the ship.
2. A small bee produces honey.
3. A small ant empties the field.
4. A small locust destroys the vineyard.
5. A small injustice hastens death.
6. A small virtue does not remain hidden from God.
7. Much that is small is worthy of being feared.
8. Little that is great is worthy of being overlooked (?) [1]
9. Many a man fears sin, and yet he commits great injustice.
10. Many a man is eloquent in order to disparage (others) and (yet) he is but a slave.
11. Not the wise man, who is timorous, protects himself from damage.
12. But also a sly fool does not arrive at misfortune.
13. When fate and fortune come it is God who sends them. 44 lines.
14. 21th lesson. Admonition not to belittle others, lest you are belittled.
15. He whose hand is without avarice is not despised.
16. If you have not a family in a town then your heart is your family.
17. The multitude surrounds him, who has a beautiful hand [2].
18. Do not love your body, your heart knows shame, do not despise the voice of your heart.
19. He who despises it [3] is in ill odour in the street.
20. Do not dance (?) among the crowd, do not joke (?) among the multitude.
21. When you are consulted (?) let your tongue not be different from your heart.

1. Lele. Perhaps to compare with Coptic ⲗⲉⲗⲉ = Crum Coptic Dictionary i. v.
2. I. e. freehanded.
3. I. e. perhaps what is said in line 18.

22. Else it is not a lie, when one says his heart thinks differently (?).
23. He who wishes it does not attain to high honour.
24. Do not fear, be not indifferent (?) be not sollicitous.

XXVI

1. The servant of a foolish trifling man laughes at what happens to him.
2. Do not ask what belongs to another because you despise him.
3. Do not despise a small man because he intervenes, while it is not the right time.
4. A bad man attacks the enemy, while he is unaware of it.
5. Do not flatter, be not insolent in any house on account of gluttony.
6. The house lies heavy on him, who comes unbidden.
7. The goodness of the bad man tries to avert death by praying.
8. The wise man, being short-sighted is astonished at death.
9. Do not pay attention to the reproof (?) of a bad man, whose intellect is abnormal (?) [1].
10. He who appreciates care does not hear a reproach against it.
11. Do not work which is despised, if you can live by another one.
12. Do not associate with another, when hatred is in his heart.
13. A bad man does not stop hatred and his badness which is bad.
14. Do not ask a bad brother [2] in the family for a present.
15. There is no brother in the family except the brother who is merciful.
16. Do not put out silver at interest in order to increase capital (?) [3].
17. He who governs himself in his way of life, is not despised on account of gluttony.
18. Do not change your voice making expense (?) do not lie at the time of sealing [4].
19. In the hand of the wise man, upon whom one may rely, is his pledge.
20. (for) his voice is in his wealth, a pledge without oath.

1. Lit. : whose heart is remote.
2. I. e. : a member.
3. Lit. : food.
4. I. e. : making a contract.

21. Do not give support to another, when your heart is different.

22 What is in the heart of a wise man is found on his tongue.

23. Do not return to what you have said, except when you have committed the fault of not judging.

24. The glory of the scribe is truth, a wise man (shows ?) himself in his words.

XXVII

1. Do not lie when you are asked and a witness is behind you.
2. Do not steal being hungry, (else) you will be condemned (?).
3. Better a death by want, than a life without shame.
4. Do not raise your hand [1], while somebody hears you.
5. Do not laugh at the timorous, when he is paralysed by a rod.
6. He who keeps silence, when there is injustice, flies contemptibly.
7. Do not wish to revenge yourself repeatedly on your master in order to do justice (to yourself).
8. Be not wear (?) against the strong man while you are vigorous.
9. When a wise man is seized (?) he gives his hyssop and he blesses.
10. Do not meddle with all with which you meet lest you are satiated (?).
11. Do not administer justice to the multitude when you have not a rod at your disposal.
12. When the fool administers justice, he punishes him who has condemned him.
13. Do not revenge yourself on the silent lest his heart devise mischief.
14. The serpent, which is wounded, spits out a strong poison.
15. The fool, who revenges himself on another is despised on account of vengeance.
16. Many a man is despised on account of weakness, while he is indulgent to another.
17. Many a man is proud, and makes bad odour in the street.
18. It is not a wise man, who is preferred among the multitude.
19. It is also not a great man, whom another fears.

1. I. e : do not swear an oath.

20. God gives praise with a hand without ignominy.
21. When fate and fortune come, it is God who sends them. 57 lines.
22. 22[the] lesson.
23. Admonition not to leave the house, in which you can live.

XXVIII

1. A little work (and) a little food is better than supersaturation and idleness (?).
2. The work of a fool, who takes care of his belly results in a violent death.
3. The nail of a wise pious man turning to death [1] protects its master.
4. God determines death and life of the inhabitants of a town by his dispensation [2].
5. The impious, who is a stranger comes into the hand of the bad (?) one (?)
6. The greatness of a God, who is far from his town, is not known in another one.
7. He who dies far from his town, is buried (?) in putty.
8. The wise man, who is not known, is despised by fools.
9. The town of a fool is hostile to him on account of his lusts [3].
10. When the impious leaves the way of his town, its gods hate him.
11. He who likes to overlook sins does what the law abhors.
12. Fools are partly crocodiles, who wallow.
13. The men who live are in the above mentioned admonition [4].
14. He who goes and says, I am arrived, has returned to God.
15. The prayer and the gods of him, who is far, are far from him.
16. No brother in the family comes to him [5] in distress.
17. He who is happy in sin is a stranger, who goes to it.
18. The stranger sees the trifling man of each house.

1. Perhaps it means : the hand who can deal a deadly blow.
2. Lit. : voice.
3. Lit. : belly.
4. Perhaps this sentence refers to 27/23.
5. I. e. the person of line 15.

19. Wrong is done to him [1] among the multitude while there is no badness with him [1].

20. Another afflicts him [1] lest he afflicts him.

21. He [1] hears swearing (and) quarreling; he laughs at it in a jesting manner.

22. He forgets the indecency of asking, because he is a stranger.

23. When a rich man is abroad, his purse-strings are loosened.

24. When a wise man is far away his heart longs after his town.

XXIX

1. He who adores his God in the morning lives in his town.

2. He who puts [2] his name in his mouth being impure purifies himself.

3. The wise man, who goes and comes trusts in the greatness of God in his heart.

4. He who deviates being on his way returns also to it.

5. The praise of the name of the wise man is in each house with him.

6. The bad hand of the fool comes into misfortune.

7. There are not many men [5], who can live, being natives (?).

8. There is on the contrary no stranger, whose life is strong [4].

9. God shows the way in the lesson of life.

10. He [3] it is, who conducts the impious who goes and comes, being without house and resting place.

11. When fate and fortune come, it is God who sends them. 30 lines.

12. 23th lesson. (Admonition) not to revenge yourself lest God revenges injustice on you.

13. The mouth of a blowing serpent is his poison, the poison of the narrow-minded man is his heart.

14. It [5] draws himself up, it kills, it does not come as a crocodile.

1. I. e. the stranger.
2. I. e. another.
3. I. e. God.
4. I. e. Safe ?
5. I. e. the serpent.

15. The poison of a crocodile and of a mischievous serpent cannot be removed.

16. A remedy for the wound of a bad tongue is not found.

17. The fool, who wanders about does not like rest and him who effects it.

18. The impious does not like to come to him who.....

19. His eye is not satiated with blood, when there is the fault of not judging.

20. He who revenges himself on badness, comes into misfortune.

21. The water of a flame, which burns a little under water, volatilizes.

22. Natron and salt lose their strength, when they are not used (?).

23. Milk goes bad in a jar, which has not been baked (?) [1].

XXX

1. It is good to be proof against delicious food.

2. The bad man, whose heart desires badness, finds it.

3. He who thinks of goodness has power by it.

4. . . . . .

5. A narrow-minded man repays in misfortune to him, who wishes to remove it.

6. What proceeds from the ground, returns also to it.

7. God brings the lamp and the extinguisher (??) in the heart.

8. He [2] knows his favourite, he gives reward to him, who gives to him.

9. An impious man does not spend time in the environment, he likes.

10. A pious man does not revenge (?) injustice lest it be revenged also (?) on him!

11. A bad man having power does not glorify crime.

12. A pious man in the year of distress keeps his temper (?) until God is again merciful.

13. He is not merciful who finds the reward of his heart [3].

14. Not he who revenges himself causes the curse to go away.

1. shm. Perhaps a flame.
2. I. e. God.
3. Perhaps the meaning of this sentence is : Rewarded mercy has no value.

15. All are in the hand of fate (and) of God.

16. When fate and fortune come, it is God, who sends them. 28 lines.

17. 24th lesson.

18. Admonition to acknowledge the greatness of God and to put it in your heart.

19. Thot ? is the heart (and) the tongue of a wise man, ... his house is God.

20. Thot ? is the heart and tongue; without sin they finally reach reward.

21. God's work is a joke for the heart of a fool.

22. The life of the fool is a burden for the heart of God.

23. Lifetime is given to the impious in order to cause him to live with requital.

24. Property is given to the bad man in order to take his life by it.

XXXI

1. The heart of God is not found until what he has commanded has arrived.

2. When the multitude lifts the hand God knows it.

3. He [1] knows the impious, who thinks of badness.

4. He [1] knows the pious man, and the greatness of God in his heart.

5. God knows the word of the tongue before it has been asked.

6. . . . . .

7. . . . . .

8. God causes him to escape slaughter after having been bound.

9. It is said: « the miracle of God occurs in distress without impurity (?)

10. He [1] protects at night against reptiles in the darkness.

11. He [1] conducts heart and tongue by his commandements.

12. He [1] conducts well according to a plan which is unknown.

13. He [1] causes that many a man be paralysed, while there is no door behind him [2].

1. I.e. God.
2. I.e. while there is no relief for him.

14 He [1] is it who secures the way while there is nobody who watches.

15. He [1] is it who gives law and justice without tribunal.

16. He [1] grants the great the son of a great life in pity.

17. He [1] makes the poor who begs of a lord because he knows his heart.

18. The impious does not say: God is in the dispensation which he commands [2].

19. May he, who says, it does not exist pay attention, to what is hidden.

20. Why do sun and moon rise in the sky ?

21. Whence do come water, fire and wind ?

22. For whom are a talisman and a charm a remedy.

23. God causes his hidden work to be known daily (?) on earth.

24. He [1] causes light and darkness for the preservation of every creature.

XXXII

1. He [1] causes the earth to give birth to millions, to devour them and to give birth to them again.

2. He [1] causes day, month and year to be by the dispensations of the lord of dispensations.

3. He [1] causes summer and winter to be and the rise and the setting of the Sothis star.

4. He [1] causes the viands [4] to be for the living, the wonder of the field.

5. He [1] causes the constellations to be, which are in the sky, and the dwellers on earth observe them.

6. He [3] causes water to be sweet in it [5] which all countries desire.

7. He [3] causes the breath of life to be in the egg while there is no access to it.

8. . . . . .

1. I.e. God.
2. I.e. : which he makes.
3. I.e. God.
4. I.e. vegetables.
5. I.e. the sky.

9. He [1] causes stones and bones to be mentioned.....

10. He [1] causes the going up and down of the whole earth by the movement of the earth.

11. He [1] has created sleep in order to drive away fatigue, dream in order to drive away the care of subsistence.

12. He [1] has created remedies in order to drive away illness, and wine in order to drive away sorrow.

13. He [1] has created the dream in order to conduct his blind master [2].

14. He [1] causes life and death to be before him in order to have power over bad.

15. He causes to be the blessing of justice and the curse (?) of injustice.

16. He causes the work of the fool to be a warning [3] to many.

17. He [3] causes the one after the other to be in the generation, which causes them to continue to live.

18. He [3] commands the dwellers on earth hiding himself from them, so that they do not know him.

19. He [3] puts food in the hand of him, who brings it, while it is different from that, which is brought to him [4].

20. He puts the wife in the harem of the king while another man is before her.

21. He causes the stranger, who comes from the outside to live as the native.

22. Nobody in the multitude knows the destiny, which is before him.

23. Many a man draws a plan and finds death with it.

24. He who does an action (?) against the bad, does a good action (?).

XXXIII

1. Not he who runs away is chief among the multitude.

1. I.e. God.
2. I.e. the dreamer.
3. Lit. : food.
4. The meaning of this line is obscure.

2. Also not he, who kills, arrives at the way [1].

3. Fate and retaliation turn and cause what he commands to be.

4. Fate does not see before itself, retaliation does not go and come unjustly (?).

5. The dispensation of God is great, he puts one thing after another.

6. When fate and fortune come it is God, who sends them. 25th lesson.

7. Admonition to beware of retalation lest a portion of it reaches you.

8. Swearing vengeance on God violently results in a violent death.

9. Much vengeance, when one has power, brings on retaliation.

10. God does not forget, retaliation does not fail to come.

11. The impious does not fear it [2], retaliation does not satiate him.

12. Sweetness and indulgence belong to the instruction of the pious man.

13. He who is proud in the town is weak on his ground.

14. He who is grandiloquent in a temple, it is because one keeps silence for him on account of weakness.

15. He who brings the weak into trouble, accuses him also while he has no protection.

16. He who takes food in his hand, asks it because he is hungry.

17. His death comes quickly, who hastens to swear an oath.

18. He who makes mock at women before another, they mock at him at his burial.

19. The generation of him, who treats a man violently does not last.

20. The old age of him who returns evil for evil, meets with evil.

21. He who lets his heart wake with retaliation, does not find it.

22. When you are very strong show little of it in public [3].

23. When you are powerful [4], may the pride of your heart be little.

24. When you go and pass in the street make room for him, who is great.

1. I.e. perhaps: at the right way.
2. I.e. retaliation.
3. Lit. : in the street.
4. Lit. : when you live in power.

XXXIV

1. When you see the weak, fear fate on account of the weak.
2. When you see the unhappy, fear retaliation on account of the mischief ?
3. Retaliation is great on account of its name and small on account of its narrow-mindedness.
4. Mischief [1] is heavier than the mischief of Sechemet when she is angry.
5. The..... and death is astonished at it [2].
6. When it [2] comes into a house fortune wishes to take flight from it.
7. When it [2] comes into a family it makes brothers foes.
8. When it [2] comes into a town it causes struggle among its inhabitants.
9. When it [2] comes into a boundary, it invests bad with authority.
10. When it comes[17] into the temples, it makes fools strong.
11. When it [2] comes to an impious man it intimidates him.
12. When [3] it comes to a wise man, it makes a bad one stark mad.
13. No research (?) reckons with the wise man in the year of distress.
14. . . . . .
15. No building protects (?) its proprietor, on whom a curse rests.
16. There is no care (and) grief (?) in the time that God is merciful.
17. Retaliation always is attended with sadness (and) grief ?
18. Fortune blesses with power according to its will (?) [4].
19. It [5] punishes (?) offence, it rewards a good action.
20. It [5] sends hunger after satiation (and) satiation after hunger.
21. One cannot escape from God and retaliation, when it [5] commands them.
22. God takes vengeance on the offence of him who takes vengeance on each offence.

1. I.e. retaliation.
2. I.e. death.
3. I.e. retaliation.
4. Lit : voice.
5. I.e. Fortune.

23. He who passes a small offence, mentions a bad action and is content with it.

XXXV

1. Violence, unhappiness (?) flattery and mercilessness do not satisfy the heart.
2. I did not reprimand in order to do harm to the situation of my head, O God...
3. I have not taken vengeance on another, another has not...
4. I sigh over the error which I have committed unconsciously.
5. I invoke God, that he should have mercy upon me, he made me... without... without...
6. He [1] lays aside care for prosperity without...
7. He gives life without limitation and a good burial...
8. He lets your heart rest on its lesson at its time...
9. The Apis and Mnevis remain on the balcony of the king to all eternity.
10. While they do well to him who hears these (sayings) and recites them when he commands (?) it.
11. The conscience of the wise man is his retaliation, the eye of God...
12. The conscience of the impious, when he does not know it (is) in the conscience...
13. The end of the royal book. His soul becomes young again to all eternity,
14. (viz) of Phibis the son of Djehepeeen. His soul shall follow Osiris Sokar,
15. the great god the lord of Abydos ; his soul becomes young again in his body to all eternity.

1. I.e. God.

REVIEWS

Die Völker des antiken Orients. Die Ägypter von Hermann Junker; *Die Babylonier, Assyrer, Perser und Phöniker* von Louis Delaporte. Freiburg im Breisgau, Herder and Co., 1933, pp. 362. Geheftet 8.50 M.; in Leinen 10.50 M.; in Halbleder 13 M.

This is the third volume in a series to contain about thirty volumes, called *Geschichte der führenden Völker*, edited by Heinrich Finke, Hermann Junker and Gustav Schnürer. The first part of this volume is very important for readers of our *Journal*, for it contains some interesting résumés of Egyptian Religion at various periods in the long history of that religion.

First of all Professor Junker writes a chapter, brief but clear, on his conception of the Urgeschichte of ancient Egypt, and, with that as a background, finds it easy to show that the earliest religion of Egypt contained many contradictions, in other words, that the earliest religion of Egypt was not one but many. But, curiously enough, he believes he has found evidence enough to prove a primitive belief in one great world god. This to my mind shows a complete misunderstanding of the nature of primitive thought and understanding. Horus was indeed a great god in early Egyptian thought, but he was far from being the only god — there were many gods, most of them identified with some animal or natural object. He shows that, so far as we know, the earliest Egyptian, in thinking of death, represented only the dead king as a suitable candidate for a heavenly abode, but this perhaps only appears to be so as a result of our lack of knowledge of the ideas of the earliest Egyptians. In the period between the Old and the Middle Kingdoms Junker places the origin of Egyptian philosophic thought, but here again one has only to think of the "Memphite Drama" to realize that the question of life and its meaning made itself felt at a very much earlier period. At any rate, by the beginning of the Middle Kingdom, there is sufficient evidence to show that Egyptian religious ideas were not concerned merely with the royal family, but permiated all classes of society, and the idea of a future life included the destiny of every man.

Junker's interpretation of the so-called "monotheism" of Ikhnaton is more sane than that of many writers on the subject. The religion of Ikhnaton was highly materialistic — a worship of the physical sun, and it power — but he connects it with his idea of a primitive universal god in ancient Egypt, an idea which really has no foundation in fact. In speaking of Egyptian religion of the later period, he show the effect of foreign influence upon it, and sees in that influence a powerful factor in the final desintegration of it.

The student of Egyptian religion will find much of interest in reading the second part of the book, by Delaporte. There is the same relationship between gods and animals, the same belief in water as the original source and home of the gods, the same idea of divine triads, the same idea of the origin of man, a wonderful similarity between the functions and history of certain gods such as Marduk and Amon, Assur and Osiris, and the winged-sun among the Hittites, Assyrians, Persians and Egyptians.

An excellent chronological table, bibliography and index enhance the usefulness of this fine book.

SAMUEL A.B. MERCER

Die Datierung der Mumienporträts von Heinrich Drerup. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums Bd. XIX, 1. 66 S. und 20 Taf. 8°. Paderborn, 1933, Ferdinand Schöningh. Preis kart. RM. 4.80.

Diese von der Universität Bonn preisgekrönte Doktorarbeit eines jungen Archäologen verdient auch in den Kreisen der Ägyptologen und Religionshistoriker ernste Beachtung, gibt doch der Verf. auf Grund eines sorgfältig gesammelten Materials von rund 600 Mumienporträts eine sorgfältige Stilanalyse, an Hand deren es möglich ist, die in den Museen zerstreuten Porträts weit genauer als bisher zu datieren. Wir lernen, dass die Porträts in augusteischer Zeit langsam beginnen und bis hinab ins 4. Jh. reichen. Innerhalb dieser Spanne gibt es zwei Höhepunkte, die antoninische Zeit im 2. Jh. und das 4. Jh., während die Bilder im 1. und 3. Jh. weit spärlicher vertreten sind. Der wichtigste stilistische Umschwung liegt etwa um 200. Im 4. Jh., in dem die Porträts zuweilen schon deutliche Übergänge zur späteren christlichen Ikonenmalerei zeigen, hat das sich seit Konstantin gewaltig ausbreitende Christentum der heidnischen Mumifizierung und damit auch den Mumienporträts ein Ende bereitet. Die gewonnenen zeitlichen Resultate sind durchweg auf römischem Vergleichsmaterial begründet, werden also von den Ägyptologen mehr oder weniger kritiklos hingenommen werden müssen; die

bei Richard Delbrück, einem der besten Kenner der römischen Kaiserkunst, durchgemachte Schule aber dürfte die denkbar sicherste Gewähr für methodische Zuverlässigkeit bieten. Auf alle Fälle überzeugt die Durchsicht der 31, nach des Verf.'s Ergebnissen zeitlich geordneten Abbildungen vollständig von der Richtigkeit der Datierungen. Vielleicht regen diese Zeilen einen Ägyptologen an, ausgehend von den datierten Mumienporträts nun auch eine Ordnung in die übrigen Bestattungssitten Ägyptens während der römischen Kaiserzeit zu bringen. Diese für die Endzeit der ägyptischen Religion dringend wichtigen Fragen sind zur Zeit noch völlig ungelöst und können nur durch systhematische Arbeiten wie die hier angezeigte, nicht allein durch immer neu zutage geförderte Stoffmengen einer Lösung näher gebracht werden.

A. Scharff, München

PROTAT BROTHERS, PRINTERS, MACON (FRANCE). — MCMXXXV

EGYPTIAN RELIGION

EDITED BY SAMUEL A. B. MERCER
Professor of Egyptology, Trinity College in the University of Toronto, Canada

PUBLICATION
OF THE
ALMA EGAN HYATT FOUNDATION
NEW YORK
HARRY M. HYATT DIRECTOR

VOLUME III APRIL, 1935 NUMBER 2

COLLÈGE DE FRANCE

ÉTUDES THÉBAINES
(Série 2).

Par George Foucart, Le Caire, Égypte.

LES VOYAGES MYSTIQUES AUX VILLES SAINTES
(*Suite*)

IV

Avant tout essai d'expliquer cette disparition générale du répertoire ramesside, la première condition est naturellement de tenter de déterminer dans la mesure du possible, non pas encore le sens précis de telle ou telle scène de ce répertoire, mais la signification conjecturale de l'ensemble. Et le premier soin doit être, comme pour les groupes qui viennent d'être vus, de savoir si cet ensemble fait partie ou non du répertoire des funérailles.

L'affirmative pourrait sembler trop évidente, dès le premier examen, pour se passer de toute espèce de preuve. Non seulement les scènes énigmatiques de la XVIII^e^ Dynastie sont toujours, en règle jusqu'ici constante, figurées sur la même paroi que la représentation du convoi; mais il semble que le dessinateur thébain de la XVIII^e^ ait essayé, par tous les moyens, de les relier directement au cortège et aux épisodes de ce convoi. Il les place quelquefois sur le même registre, comme s'ils en constituaient un des actes; ou bien, ailleurs, il encadre littéralement le convoi au centre des scènes mystérieuses, les

plaçant aux registres de dessus et en ceux de dessous. Ce n'est pas trop, en bien des cas, de la plus extrême attention pour arriver à séparer certains de leurs épisodes de ceux du convoi (*e. g.*, t. 343), tant ils présentent avec eux de fausses similitudes. Et ce mélange, aussitôt mérite réflexion; car il se pourrait fort bien qu'il soit intentionnel. Notons en passant que c'est encore une raison de plus pour souhaiter que les éléments constitutifs du convoi thébain soient quelque jour enregistrés sous forme d'un répertoire dûment homologué par l'archéologie. On pourra dès lors procéder avec plus de rapidité et de sécurité qu'aujourd'hui au triage des éléments hétérogènes. Pour ne citer que deux exemples précis, il serait nécessaire qu'il fût bien établi qu'un coffre long terminé par une corniche en *cavetto* n'est jamais un cercueil thébain, même s'il est porté, ou traîné comme on le ferait dans un convoi; et qu'un traîneau pourvu à son avant d'une tête de lion ne peut jamais faire partie d'un épisode appartenant aux funérailles célébrées à Thèbes.

Mais puisque les scènes énigmatiques côtoient toujours si constamment celles du convoi thébain, et qu'elles présentent avec elles, en plusieurs cas, de si étranges similitudes, il y a justement là une possibilité de rechercher leur nature et peut-être même leur but. La composition du cortège du convoi « archaïque », ses épisodes et la qualité de ses principaux personnages sont relativement aisés à déterminer. C'est déjà quelque chose d'en retrouver une partie dans le corpus des scènes « énigmatiques » et d'arriver par là à l'esquisse d'une première idée sur une partie de leur contenu, si minime puisse être cette partie. Commençons donc par dégager, si faire se peut, les caractéristiques du convoi funèbre des débuts de la XVIII[e] dynastie. Non pas en reprenant inutilement le tableau factice dessiné précédemment. Il s'agissait alors des caractéristiques de son aspect archéologique. Mais, cette fois, en cherchant le caractère qui lui est conféré par la qualité ou les actes des personnages qui le composent [1].

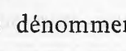
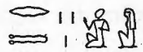
Quelques mots d'abord sur les personnages du convoi :

Au delà du premier tiers de la XVIII[e] dynastie, l'absence des intitulés,

1. Pour éviter les longueurs qu'entraînerait le compte rendu de l'établissement des références de base, ainsi que la discussion des preuves de détail, on se référera ici, pour tout ce qui va suivre — et notamment pour les « Gens des villes » — à la publication du Tombeau d'Amonmos, où l'on trouvera les renvois nécessaires au contrôle de la documentation (Mémoires I.F.A.O, t. LVII. *Tombes Thébaines*, III[e] partie. G. Foucart. *Le tombeau d'Amonmos*, fasc. 1, p. 40-43, 78-80, 152, 185-190, 193, 203, 224).

comme du reste des légendes explicatives, est malheureusement la règle pour toute cette série iconographique. Les raisons en ont été données tout à l'heure. Aborder directement l'imagerie des défilés ordinaires de toute cette époque c'est donc risquer fort de n'y voir qu'un cortège où des gens quelconques défilent sans le moindre imprévu, et (à part les officiants de caractère proprement égyptien) s'occupent d'accomplir ce que l'on peut voir nécessairement, et n'importe où, dans tout cortège funèbre : marcher en files ou en troupes autour d'un cercueil. La note locale du halage du catafalque sur un traîneau ne suggère d'autre idée que celle d'un pays où la roue étant inconnue, et les cimetières étant dans le désert, ce véhicule a paru le moyen de transport le plus pratique. Ce que paraît confirmer la vue des bœufs qui tirent sur le câble. Et quant aux gens qui tirent avec les animaux, ce sont apparemment des manœuvres quelconques, des sortes d'employés de pompes funèbres dont l'effort physique concourt à l'exécution matérielle du halage et rectifie, au besoin, le travail des animaux. Aussi les descriptions sont-elles, à l'ordinaire, fort sobres de détails sur ce point du convoi. Des « hommes », de « vigoureux gaillards » tirant sur la corde du traîneau sont les termes ordinaires à ce sujet. Et comment pourrait-il en être autrement ? Pour ceux qui figurent, à l'occasion, le long du cortège, levant les bras, et qu'aucune mention écrite n'accompagne, il semble naturel, au cas où l'on vient à relever un si menu détail, que les gens d'un cortège de deuil manifestent ainsi leur douleur. Ce sont peut-être même des passants que l'on croise et qui témoignent par un geste leur condoléance. L'attention n'a pu être attirée sur tous ces personnages que par les publications plus récentes où, pour la première fois, on éditait, presque simultanément, des tombes de la XVIII[e] dynastie du type archaïsant et la tombe protothébaine d'Antoufakir [1]. En y joignant celles de la même période encore inédites, on peut reconstituer, non pas certes toutes les catégories des personnages et de leurs actes, mais un assez grand nombre des uns et des autres, un nombre en tout cas suffisant pour se former une première idée. Il y a enfin çà et là, par surcroît, dans les tombes de date postérieure, quelques mentions sporadiques. Si brèves, et tellement mises comme au hasard, que même réunies, elles ne formeraient aucun assemblage assez cohérent. Si pour-

1. Theban Tombs Series, t. 1, Amenemhēt (1915), et t. 2, Antefoker (1920).

tant on les glane avec soin, elles viennent renforcer (et parfois compléter sur un point de détail) le corpus déjà fourni par les « early XVIII^th^ ». Si artificielles qu'elles puissent être finalement, des classifications matérielles sont toujours préalablement indispensables à un inventaire. En commençant par les personnages qui n'apparaissent que collectivement, nous trouvons ce que les intitulés dénomment les Gens  de telle ou telle ville. Le double déterminatif, homme et femme, ne se comprend guère dans les tombes publiées pour le moment, et où on ne voit que des hommes. Il se trouve pourtant justifié par la présence, dans quelques scènes archaïsantes encore inédites, de femmes figurées le long de la corde de halage, et (*e. g.* T. 123) dans la même attitude que celles invariablement attribuées ailleurs aux hommes : ou les deux bras levés  ; ou la main gauche serrant le poignet droit. Comme en dehors de la Grande et de la Petite, ce sont les seules femmes qui figurent dans les tombes archaïsantes de la XVIII^e^, on a là une petite preuve de plus que les convois de cette époque ne comportaient pas (au moins en apparence) la présence des membres de la famille. On a également une nouvelle preuve du caractère toujours si factice et si trompeur de ces représentations. Si les autres convois ne montrent que des hommes, le déterminatif fréquent  avertissait qu'il était sous-entendu que les « Gens des villes » comprenaient également les femmes. (Cf. *Tomb of Amenemhēt*, pl. 11 et 12.) Quant à leur figuration matérielle et exceptionnelle dans certaines tombes, c'est tout simplement aux procédés conventionnels de la représentation égyptienne qu'il faut en demander l'explication. Dans la plupart des cas, le dessinateur estimait, en effet, qu'il lui fallait à la fois attester la présence rituelle des  et les actes essentiels, les « actes types » accomplis par eux. A quoi il pourvoyait d'abord en réduisant le nombre des Gens, et en usant, à cette intention, du procédé bien connu de la triplication signifiant le pluriel, et donc un nombre quelconque de « Gens », fussent-ils réellement plusieurs centaines. En en figurant quelques-uns tirant sur la corde, et quelques autres  , il résumait les deux actions principales : mener le corps au tombeau et clamer la douleur, avec les gestes traditionnels (probablement sous la forme de ces chants dont le

récit d'Hérodote fait sommairement un « maneros »). Mais là où notre dessinateur a mis tous les gens à tirer sur le câble, quitte à l'étirer autant qu'il le faut au mépris de toute vraisemblance, l'assertion pictographique devenait incomplète. Et comme des femmes ne halent pas à la corde, ce sont elles qui, dans ces scènes, personnifient la seconde action essentielle. En somme, une fois de plus, nous voyons que la figuration égyptienne, non seulement n'a aucune prétention de figurer les nombres réels des gens, mais qu'elle ne se propose pas davantage de montrer en quelle place tel personnage accomplit telle action. Ici encore, elle prend *un* de ses actes, et lui confère un emplacement. L'acte et la place sous-entendent le reste des actes et le reste des emplacements occupés au cours d'une cérémonie : tout comme les premiers mots d'un verset peuvent signifier chez nous en abrégé tout un psaume. — Pas plus que les intitulés pictographiques condensés, les mentions abrégées (ce sont les plus fréquentes, après la période archaïque) ne doivent donc être jamais regardées comme des énonciations limitatives. Elles aussi sont des en-têtes supposant le reste de la liste. L'usage étant, comme partout, de choisir le nom ou le type le plus représentatif, la majorité des tombes où les « Gens » sont expressément désignés choisit donc la mention des localités de Pou et de Doupou. C'est ce qui se passe également, dans la donnée du « voyage aux lieux saints », exprimé par le bateau descendant, puis remontant le Nil, tantôt avec le défunt trônant, tantôt avec sa statue ou son cercueil soit debout soit couché. La mention d'Abydos seul deviendra la règle (mais parfois aussi celle de Mendès) [1]. Mais procédons par ordre.

Les groupes des Gens de Pou et de Doupou semblent nous ramener au répertoire le plus ancien de la géographie religieuse. La réunion des autres mentions dispersées dans le reste des scènes thébaines confirme bientôt cette première impression. C'est d'abord la constatation très nette de la prépondérance des localités de l'Égypte du Delta : « Gens » de Mendès, de Bousiris, de Bebeït, de Saïs, du Nome Libyque, ceux des « Pays du Nord » (ou des Marais Septentrionaux, les Boucoloi de l'époque gréco-romaine ?). C'est, en second lieu, la présence de « Gens » de localités encore difficiles à identifier, justement en raison de leur extrême antiquité et qui, à l'époque historique,

1. Cf. *infra*.

paraissent n'être plus qu'un souvenir mythique. Ainsi, les gens de Qadnou (?) occupés à tirer le traîneau du fameux *Tikanou* [1], ou ceux du « Temple de l'Oïr-Kaou » (?) ou encore ceux du « Sanctuaire du Taureau ». Un second répertoire nous donne les « Gens » d'Héliopolis (?), ceux de Lycopolis, du nome Thinite, du nome d'Hermopolis du Delta (?). Il serait tout à fait prématuré d'esquisser ici la moindre hypothèse sur l'ordre présumé des formations ou des apports successifs que peuvent représenter à leur façon ces sortes de délégations des villes. Mais on constatera tout au moins que ces localités correspondent (beaucoup plutôt qu'à des cités ayant joué un rôle important dans l'histoire politique de la période historique à nous accessible), aux centres principaux des plus grands mythes, ou à ceux des systèmes théologiques ayant exercé sur les religions de l'Égypte l'influence la plus marquée. Si on joint cette remarque au fait que les localités archaïques d'identification douteuse sont, en tous les cas, regardées comme appartenant à l'Égypte du Nord ; et si on note, d'autre part, l'absence de mentions comme celle de Memphis ou de toute localité au Sud d'Abydos, on sera autorisé à présumer, en tout état de cause, que nous avons affaire à un groupement dont la rédaction générale a été arrêtée dès une époque extrêmement reculée.

Certains intitulés comme ceux d'Amonamhati et de Rekhmara [2] possèdent également une mention qui semble confirmer de façon très-suggestive l'antiquité de toute cette figuration tout comme son origine royale. L'assistance y est présentée comme se composant de trois classes d'individus. D'abord les *pāït*, puis les *rokhitou* et enfin les *romitou*. La traduction de Gardiner voyait dans les deux premières les « patriciens » et les « hommes du commun » [3]. L'identification proposée par Pirenne [4] des *pāït* comme les « nobles » des villes du Sud et des *rekhit* avec les hommes « francs » des Villes du Delta,

1. *Eg.*, t. d'Amenemhati (Ed. Davies-Gardiner, pl. 12).

2. On sait que l'unique registre de la paroi consacré à la figuration du convoi de Rekhmara est en grande partie détruit. On ne peut donc assurer qu'il comportait, par la suite, des mentions détaillées sur les « Gens » des villes. Mais le dispositif de la partie droite, encore intact, et celui des registres consacrés aux scènes « énigmatiques » font de la composition de Rekhmara une réplique du type archaïsant. Ceci confirme d'ailleurs en tous points ce qui sera dit un peu plus loin sur la persistance des thèmes archaïques dans les chapelles des grands personnages.

3. DAVIES. GARDINER, *The Tomb of Amenemhet*, p. 49. VIREY (*Bekhmara*, p. 75), tout à l'opposé, faisait des *romtōu* les hommes par excellence, des *pāït*, la plèbe (!) et des *rokhitou* les « capacités ».

4. *Le sens des mots rekhit, pat et henmemet dans les Textes de l'Ancien Empire Egyptien* (= *Annuaire Inst. Phil. et Hist. Orientales*, II, Bruxelles, 1934), p. 706 et 717.

enfin des *romitou* avec la plèbe, correspondrait si bien à un cortège de funérailles où la présence est nécessaire, pour escorter au tombeau le souverain défunt, des classes qui constituaient jadis l'armature de la société égyptienne [1] ; et elle s'accorde si bien aussi avec le caractère général des « Gens des Villes » qu'on ne saurait voir là une coïncidence fortuite. Pas plus qu'on n'en saurait voir une dans la similitude singulière de l'ensemble avec les résultats auxquels arrivent les recherches de Pirenne, basées sur une toute autre documentation, et en vue d'un sujet entièrement différent. Au total, tout paraît nous ramener à la survivance, sous formes de fragments, d'un corpus remontant aux époques les plus reculées. Et dans les cas où les énoncés  et  figuraient seuls, il est plausible d'admettre que le rédacteur de la scène pictographique, sachant encore très bien ce que signifiaient les groupes traditionnels de Pou, Doupou, Mendès, Saïs, Hermopolis, Bousiris, etc., a estimé que les trois énoncés étaient très suffisants pour sous-entendre toutes les répartitions des « gens » du Delta et d'une partie du Saïd.

Trop de circonstances exceptionnelles accumulées en une seule tombe empêchent de prendre la décoration murale de Tout-Ankh-Amon comme type d'un répertoire régulier. Mais ce n'en est pas moins une scène d'une importance exceptionnelle que celle, unique encore de son espèce, où figurent les obsèques royales [2]. Dans l'épisode du halage du catafalque à la corde, les douze dignitaires qui tirent sur la corde, tous la tête ceinte de la bandelette de deuil, sont séparés intentionnellement en cinq sections : un groupe de cinq personnages ; deux de deux chacun ; un quatrième encore de deux, mais de costume tout différent (deux « ministres », suivant Carter), et enfin, un dernier personnage isolé. Suivant la déplorable habitude, le dessinateur, dans la légende qui surmonte cette scène, s'est abstenu de toute description précise. Il s'est contenté de dire qu'il s'agissait des « courtisans » ; tant il était certain que chacun savait bien quels sont les hauts personnages qui mènent un roi à sa tombe. Le malheur est que si nous le savons pour un Souverain d'Espagne ou un Empereur d'Autriche, nous sommes beaucoup plus mal informés pour

1. *Cf. ibid*, p. 698.

2. *Cf.* CARTER, *The Tomb of Tut-Ankh-Amen*, t. I, p. 26.

un Pharaon. Bien entendu les chiffres des personnages peuvent ne signifier rien de plus ici que dans les autres tombes. Mais il y a présomption qu'ils n'ont pas été mis au hasard. Ils se différencient par les costumes ; celui qui vient le dernier, seul, le plus près du traîneau, occupait vraisemblablement le plus haut rang : et c'est tout ce que l'on peut assurer avec sécurité. Mais de cette comparaison entre les cortèges privés et cet exemplaire unique de son espèce d'un convoi funèbre de Roi, on peut aussi tirer deux remarques utiles au présent propos. D'abord, à quelles incroyables abréviations aboutit la représentation égyptienne, même ici, si l'on suppute un moment ce que pouvait être la pompe funèbre d'un Pharaon, les milliers d'hommes qu'elle mettait en mouvement, la longueur de ce cortège où figuraient tous les dignitaires du Royaume ; sans parler du défilé des offrandes et d'une partie du mobilier, des insignes du Royaume... le tout résumé en un catafalque, un traîneau, une corde et douze individus. Tout comme, sur la paroi suivante, le Service au Tombeau d'un Roi d'Égypte (on peut s'imaginer ce qu'il devait être) est valablement résumé par l'image du Roi Aï, agissant comme Sam, et « ouvrant la bouche » de la Momie Royale. On peut juger par là des scènes privées de valeur comme traduction de l'aspect réel des choses. Nul doute, toutes proportions gardées, que les petits convois, si modestes, des scènes thébaines privées n'aient été, dans la réalité, cent fois plus imposants. Ceci pour l'archéologie. Et la seconde remarque, c'est qu'ici encore apparaît l'importance capitale, dans l'acte du convoi, de l'épisode du halage à la corde, puisque de toute la πομπη, c'est le seul que le compositeur ait retenu, comme s'il condensait l'essence même de tout ce qui constituait l'acte des Funérailles Royales. Il a supprimé tous les officiants. Il a imaginé la fiction de ce lourd catafalque traîné sur les sentes de la vallée des Biban-el-Molouk par des Grands d'Égypte, sans le secours des bêtes de trait, parce qu'il s'agissait, avant tout, de montrer comment la dépouille humaine d'un Roi est menée au tombeau, suivant les rites divins, par ceux en qui se concentrent toutes les grandes charges du Royaume.

Et voici que nous retrouverons cette affirmation dans les tombes privées, où la scène est un peu moins condensée que dans la tombe de Tout-Ankh-Amon. Il ne s'agit plus cette fois de gens agissant par troupes, mais de personnages, ayant des titres comme le « Trésorier », le « Chancelier », ou l' « Angulaire » (Maspero). On peut hésiter devant des titres comme l'Amkhent, le Sam, l'Ouiti, le Honou-Ka, et se dire que rien ne prouve qu'il y ait là des titres de cour, encore que l'étude du Rituel de l'  tende à faire ressortir que les deux premiers titres, à tout le moins, ont été aux origines ceux de gens appartenant au Palais, et n'ont été introduits dans les cérémonies privées que par imitation. Et rien de décisif, pour l'instant, ne peut être allégué au sujet du « Grand Serviteur », sinon la haute antiquité de ce personnage, déjà représenté sur les scènes memphites, ainsi d'ailleurs que le  . Mais pour les « Samirou », le cas est plus clair. Qui, hormis un Souverain, pouvait avoir pareille escorte ? L'importance de leur rang dans la hiérarchie égyptienne est trop connue pour réclamer ici une démonstration. Quant à leur rôle dans le rituel funéraire, il ressort assez de ce chapitre XXX de l' « Ouverture de la Bouche », où ils exécutent un des actes les plus étranges de tout le rituel, élevant sur le pavois le cercueil (ou la statue) du défunt. Le texte nous montre aussi le lien de cette cérémonie avec le traîneau de Sokaris, et à quels mythes extrêmement vieux s'apparente tout cet épisode [1]. Et le fait que ce soient des Samirou qui l'exécutent est un indice de plus que le Sam et l'Amkhent qui participent à ce rituel étaient jadis, eux aussi, des Gens du Palais.

Le cas est le même pour ces Mouou, dont l'apparence et les gambades étranges [2] nous ramènent aux temps archaïques, et dont le rôle, encore assez peu étudié, apparaît progressivement avoir été des plus importants, encore que la force de la tradition en archéologie leur fasse attribuer le nom tant soit peu méprisant de « bouffons », succédant au terme de « farceurs » que leur décernait Champollion. Les contorsions ou les cabrioles qu'on leur voit faire dans quelques scènes protothébaines ne signifient pas nécessairement le moindre rôle comique. Les exemples ne manquent pas en ethnologie de funérailles de chefs où des personnages, fort pareils, exécutent, et sans la plus petite intention plaisante, des exercices du même genre. Les Mouou seront parmi les premiers à disparaître des scènes thébaines, et bien avant le Tikanou. A peine pourrait-on les retrouver dans une demi-douzaine des plus anciennes chapelles de la XVIII[e] Dynastie [3]. Mais le texte de Sinouhit apporte sur l'im-

1. Cf. G. FOUCART, *le Tombeau d'Anmomos*, p. 129.
2. Cf. MORET, *Mystères Égyptiens*, p. 257.
3. T. 12, 15, 17, 60, 81, 172.

portance passée de leur rôle un passage assez significatif. Il s'agit du morceau où le héros décrit pompeusement la splendeur de sa pompe funèbre et de l'équipement de sa tombe « les Mouou ont exécuté, leurs danses à la porte du Tombeau » (Sin., ex. B, 195). On sait que cette petite description est une sorte de magnification de la fin de carrière de Sinouhit, où l'appareil dernier s'inspire de celui d'un Roi. On peut donc le considérer comme directement inspiré de ce qui se faisait pour celui-ci, et les *Mouou* comme un des groupes du cortège funèbre pharaonique. Induction que confirmera plus loin leur figuration dans les scènes « énigmatiques ».

V

Tout le regroupement par les variantes une fois effectué, le convoi privé des débuts de la XVIII[e] dynastie reprend un aspect fort significatif. Plus riches en personnages que dans les scènes appauvries qui les suivent au cours de la série chronologique ; moins démunies, surtout, d'assertions écrites, les scènes archaïsantes font défiler les acteurs principaux pourvus de leur identité, parfois encore d'un débris de costume ou d'insigne. A travers toutes les abréviations conventionnelles, auxquelles on est du reste vite habitué à l'étude de toute représentation thébaine, le défilé apparaît comme un raccourci, conçu sur le modèle d'un immense cortège, dont la magnificence — et surtout la composition — ne peuvent avoir appartenu qu'à un souverain, à un Roi-Osiris ou à un Osiris-Roi. Sa complète et grandiose ordonnance réunit-elle, par adjonctions successives, les cortèges de monarchies locales antéhistoriques ? Ou bien le convoi royal protohistorique en a-t-il assemblé d'un seul coup tous les protagonistes, comme toutes ces délégations de peuples ? Question qu'on ne peut que signaler, sans même l'effleurer pour l'instant, mais dont l'importance n'échappera à personne, surtout si on les compare aux modes d'expression des « frises d'objets » des sarcophages protothébains.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur ce qu'est, à l'ordinaire, un convoi funèbre du milieu de la XVIII[e] dynastie (prenons, par exemple, une tombe du type de Menna) pour comprendre en quoi consiste le changement progressif qui les éloigne de plus en plus de ce modèle. Certains personnages comme les Mouou disparaissent définitivement de bonne heure. Le Tikanou,

mais comme par accident, réapparaît de temps à autre jusqu'au temps d'Akhenaton (T. 55). Le « lecteur » à la longue planchette du modèle ancien, cette sorte de vedette du cortège archaïque, et qui semblait en commander l'ordonnance, ne figurera plus que de temps à autre en tête du défilé. La « Grande et la Petite » se réduisent souvent à la première du couple. Bientôt, l'une et l'autre seront remplacées par les Poupées de Bois de la barque-catafalque. Le « Grand Serviteur » paraît de plus en plus rarement en avant du traîneau funèbre. Sa disparition semble coïncider avec l'apparition du catafalque en simulacre de bateau, en même temps que celle-ci introduit près de la poupe l'image du « Fils Aîné » qui fait le geste rituel d' « assurer la navigation de son Père ». Comme si quelque rapport existait justement entre ces deux images, et que la seconde corresponde à une donnée nouvelle qui rendrait la première inutile. Et si l'on se souvient que le Grand Serviteur est aussi regardé par Davies comme un Prêtre de Sokaris, et que l'épisode de la barque sur traîneau dont on dirige la poupe apparaît dès les scènes énigmatiques protothébaines, il se peut, en effet, que l'adjonction de la barque à l'appareil thébain ait eu pour résultat de substituer un petit « acte dramatique » inspiré de ces scènes, à l' « acte dramatique » traditionnellement rattaché jusqu'alors à la donnée sokarienne.

Le reste des personnages s'évanouit également peu à peu ; à leur geste rituel du  , à leurs groupements en avant ou le long de la corde du halage succède, çà et là, le bref défilé de files d'hommes sans nom et tous semblables [1], que quelques tombes, soudainement, étiquètent en bref, et présentent comme les *romitou* de telle ou telle ville, le plus souvent encore Pou et Doupou, ou bien, plus vaguement encore, ils deviennent les notables, ou ceux de la ⊗ : achevant ainsi, dès l'immédiat préramesside, de perdre toute leur personnalité légendaire. Réduit, tronçonné, le cortège mortuaire de toute cette période s'offre, presque toujours, sous la forme d'une image amoindrie, où des figurants sont maintenus par tradition, mais où l'importance qu'on leur attribuait jadis tend de plus en plus à s'évanouir. Et l'absence de ces mentions écrites

1. Les convois de toutes dates avec énoncés plus ou moins détaillés forment un total approximatif de vingt-deux. Comme type moyen de la figuration abrégée, la T. 139. (= Paari) donne également un bon spécimen courant.

qui redoublaient jadis leur valeur expressive semble être de cet affaiblissement continu une marque non moins significative. La troupe des Samirou, seule, garde encore presque partout la longue canne d'apparat, et parfois, au hasard d'une tombe, son nom particulier; plus rarement encore l'image correspond-t-elle à l'énoncé traditionnel du chiffre Neuf de la vieille Paouit; chiffre que dément, le plus souvent, le nombre des personnages figurés.

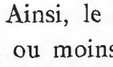
A ces affaiblissements, à ces diminutions graduellement plus visibles sous la forme pictographique, correspondent matériellement d'autres encore, sans qu'il soit encore possible d'établir s'il n'y a là que simple coïncidence ou si l'ensemble ne procède pas de la même cause première. Ainsi, le drame sacré dont les funérailles sont toujours une réduction plus ou moins mesquine, avait eu jadis un de ses actes éminents dans la traversée symbolique du Fleuve [1], ou, si l'on veut être plus précis, dans une « navigation » [2].

Les nécropoles de Thèbes ne nous en présentent plus que rarement l'image. Chose assez peu remarquée, ce semble, c'est plutôt vers l'immédiat préramesside qu'on voit réapparaître le « convoi sur le Nil ». Mais c'est alors dans des conditions qui en transforment entièrement le caractère. Les modèles les plus caractéristiques, ceux des « Deux Sculpteurs », et surtout de Nofirhotep A (tous deux à peu près du même âge), ont assez frappé les premiers voyageurs en Haute-Égypte pour être devenus célèbres dès la plus ancienne archéologie égyptienne [3]. Mais la richesse et même la somptuosité des détails, comme la composition des personnages, nous montrent à quoi nous avons affaire. Ces traversées du fleuve se sont insérées dans la grandiloquence du thème *biographique*. Le texte de Nofirhotep suffirait au besoin comme preuve. Ces gens qui « par milliers et milliers » sont venus à ces obsèques, la représentation de toutes ces classes du sacerdoce de Karnak, entassées à bord en grand costume d'apparat, c'est une façon de les montrer par avance défilant dans le convoi terrestre. C'est, sous la forme peinte, comme la préfiguration glorieuse, rédigée jadis par le protothébain Sinouhit. Ce n'est plus l'acte mystique des « navigations ».

1. Cf. pour les périodes memphites ou prothébaines, la série des exemples réunis par MASPERO, *Études Égyptiennes*, t. I, *Étude sur quelques peintures*, p. 124-126.

2. Cette seconde dénomination permettant, au besoin, de retrouver les rites du Nord où la navigation peut avoir lieu sur un lac ou un marais.

3. Cf. GARRIES-DAVIES, *Neferhetep*, t. I, pl. XXII-XXIII et texte, p. 50 et 67.

Cependant, sur ces diminutions ou ces disparitions, il importe de prévenir ici un malentendu. Le nombre absolu ne signifie rien. Il est nécessaire d'avoir toujours présent à l'esprit le code qui régit l'indication égyptienne par abrégé. Généralement admise aujourd'hui pour les personnages, elle l'est peut-être moins pour l'imagerie des actions. Les deux se tiennent cependant si étroitement qu'ils constituent chacun la contrepartie de l'autre. Et de même que la diminution matérielle du nombre des personnages représentés ne signifie quoi que ce soit, l'image abrégée de l'acte vaut pour tout l'acte, et un détail d'insigne ou d'objet pour tout le matériel. Un  , par exemple équivaut à toute la trousse d'un rituel de l'  , parce qu'il présuppose, sous peine de ne rien signifier par lui-même, le reste des instruments. Trois *mouou* dansant ne signifient nullement qu'ils étaient trois. Et cela tout le monde le sait et l'admet sans discussion. Mais un mouou unique, du fait qu'il est figuré gambadant, signifie aussi à lui seul tout l'acte de la danse par un nombre quelconque d'exécutants. Un seul Samir, la canne en main, signifie au besoin qu'ils sont neuf; et le fait pour un ou deux ou trois Samirou de s'avancer canne en main signifie non seulement les Neuf Compagnons marchant autour ou en arrière du catafalque, mais exprime aussi valablement qu'ils ont accompli ou vont accomplir aux funérailles tout ce dont les charge le rituel, y compris celui de l'  . Il y a là une convention de la même famille que celles où une demi-douzaine d'assistants figurent autour d'un traîneau et de son cercueil, cependant que le texte correspondant déclare qu'ils sont venus par milliers [1].

Que le nombre réel des figurants de ce drame varie, dans la pratique, d'après la richesse et le rang du défunt n'a donc bien évidemment rien à faire dans ce schéma de l'évolution. Ce qu'il faut comprendre, c'est que si l'indication pictographique par abréviation peut signifier par deux ou trois personnages des centaines, voire des milliers d'individus, la même diminution dans la réalité n'aura pas plus d'importance, ni dans le nombre des personnages, *ni dans les actions* : le modèle théorique, l'archétype restant perpétuellement identique, ses copies peuvent se réduire à la plus modeste des

1. E. g., T. of Amonamhati (Edition Davies-Gardiner, p. 51), et celui de Nofirhotep B mentionné plus haut.

imitations, pourvu que les indications essentielles y soient. Lorsque, sur une très modeste scène de théâtre, un seul gentilhomme personnifie, à lui seul, toute la cour du Royaume de Danemark, le drame de Shakespeare n'en reçoit aucune diminution : Hamlet est suffisant. L'immense théorie royale, son recrutement fait de dignitaires et de classes de « Gens » de toutes les principales charges du Royaume et des hommes des grands centres mythique de la plus vieille Égypte, le convoi privé en est bien toujours la fidèle représentation, ne garderait-il, au besoin, qu'un seul figurant par catégorie, du moment que ce figurant peut accomplir valablement, à lui seul, le rite qui justifie sa présence. Les diminutions que peut présenter l'importance de la figuration peinte, cette fiction d'une fiction, ne signifient donc absolument rien par elles-mêmes. Seule doit compter la disparition intégrale, et sans intervention du jeu des substitutions (toujours à vérifier avec le plus grand soin en ces matières). Par exemple, le convoi archaïque a soin, en règle, de mettre sous le naos du traîneau funèbre un embaumeur (Ouiti), un Sam, un Amkhent, ou un Trésorier, etc. Pur procédé fictif. Jamais, dans la réalité, des gens n'ont pu se loger autour d'un cercueil, sous un dais, qui d'ailleurs n'est pas un dais, mais un naos fermé surmonté d'un dais, le tout d'un mètre un quart de hauteur environ et sur une plateforme d'un mètre de large sur deux et demi ou trois de long. Jamais personne n'est monté sur un tel traîneau cahoté sur les pistes désertiques d'une nécropole thébaine. Et cette fiction signifie, *avant* le départ du convoi comme *après* son arrivée au tombeau, la douzaine d'officiants ou de dignitaires royaux qui ont présidé à la levée du corps ou à son arrivée à la chapelle. Les « deux Sœurs » qui, toujours à l'intérieur de ce pseudo-dais, veillent sur le cercueil n'ont jamais été enfermées dans la caisse-naos, dont les dimensions étaient juste de quoi y mettre un cercueil, comme il en serait d'un fourgon mortuaire. Il s'agit d'exprimer qu'un Osiris-Roi a été veillé et pleuré à l'osirienne — ce qu'expriment déjà, moins conventionnellement, les scènes d'âge postérieur, en nous montrant la « Grande » et la « Petite », cheminant pédestrement aux côtés du traîneau. Ces exemples, pris entre vingt autres, illustrent assez clairement le reste. Le point décisif est, finalement, la disparition *totale* de ces gens figurés fictivement sur le traîneau, et du moment qu'on ne les retrouve pas en quelque autre point de la représentation du convoi. *Ou en celle du service.* Car le procédé de substitution, s'il les

loge à un acte quelconque des funérailles, vaudra, comme assertion, l'ancienne façon de les loger sous le pseudo-dais du catafalque.

Mais pourquoi tant de détails ? C'est que toutes ces menues remarques sur les procédés conventionnels des nombres, des emplacements et des actes abrégés en simples en-têtes seront applicables, le moment venu, aux scènes « énigmatiques », où il aurait été singulièrement plus difficile, faute de variantes, de montrer leur mécanisme général.

Ceci accordé, un autre des caractères les plus remarquables commun à tous ces personnages des funérailles est à présent à signaler : dans la pompe historique et royale qu'ils évoquent, leur rôle n'est pas simplement celui de figurants qui assez ridiculement, à notre sens au moins, se proposeraient, à propos de funérailles privées, de signifier une sorte de parade ou de défilé de toute l'Égypte officielle ou religieuse. Nos gens sont des acteurs, et c'est à ce titre, et non par ostentation, que la πομπη privée cherche ainsi son modèle dans celle d'un Roi d'Égypte. Et qui dit acteur suppose donc l'exécution de quelque drame.

VI

Arrêtons-nous un moment sur ces termes. Le convoi funèbre vient d'être qualifié de « drame ». Ou plutôt d'un des actes du drame. Et dans toute religion, des funérailles constituent toujours un drame, si l'on attache à ce terme la valeur précise de signifier l'exécution rituelle de certains gestes avec certains objets et certains costumes. Son exécution est extrêmement distincte des opérations matérielles que peut requérir le traitement appliqué suivant les pays à une dépouille mortelle. Car, par l'alliance, par le symbole, par l'objurgation, par la prière, ou par le chant, bref par tout moyen analogue (fût-ce jadis par ce qu'inclut le terme consacré de magie, assez peu satisfaisant en l'espèce) cette exécution rituelle se propose de recommencer, en plus ou moins abrégé, un épisode légendaire emprunté au monde divin ou à un des chapitres de sa geste.

Et l'acteur, qui n'est pas un simple figurant, ne se comprend donc présent en ces figurations que s'il y participe en quelque façon active à l'exécution du

drame. Ou tout au moins que s'il y a participé jadis, quand le drame était encore à la période de son ακμη.

Pour tous les acteurs de l'office de l'Ouap Ro, l'Amkhent, le Sam, le Fils Aîné, les Samirou et leurs acolytes, toute démonstration est superflue, puisque nous avons, par tous les exemplaires illustrés de ce service, le détail de leurs actions principales. Et beaucoup ne sont pas seulement la célébration d'un rite ou la représentation, soit d'un objet, soit d'une substance, mais sont de véritables « actions ». Pour les autres personnages, certains, comme les *mouou*, exécutaient certaines danses rituelles, parfois formellement énoncées par un texte [1]. Il y avait encore des chants mêlés de danses [2]. Et parler de danses funèbres sous-entend aussitôt tout ce que peut signifier, au point de vue religieux, l'exécution sous cette forme de rites aux forces primitivement magiques comme de commémorations mimétiques. Il semble encore — mais les parallèles avec les processions divines ou royales demandent une très attentive vérification — que les cortèges privés de haut rang, à l'imitation de ceux des dieux, comportaient des haltes, des arrêts avec chants devant des sortes de reposoirs. Les figurations de petits naoi [3] conventionnels, dont les ateliers

1. *E.g.* « *Danse est faite pour lui par les gens de Pou* » (T. d'Amenemhet., p. 51). Cette mention introduit aussitôt la liaison avec le répertoire des Pyramides. Cf. §§ 306, 313, 561, 622, 667 (ces deux derniers spécialement, ainsi que le nº 724); et les § 842, 904, 942, 1064 et 1089.

2. Pour les chants accompagnés de danse (?) une des scènes les plus remarquables est celle qui figure sur le côté extérieur de droite du cercueil thébain de Bruxelles (Nº E. 5861) aux Musées du Cinquantenaire (Voir l'abrégé du *Guide*... Ed. 1928, p. 62 § 60). Les gestes de danse (?) et les chants sont mêlés à ceux des Pleureuses. Le type ultra-conventionnel des abrégés peints sur cercueils à cette époque ne permet pas d'assurer qu'il s'agisse d'un épisode du convoi proprement dit.

3. L'établissement de ce détail archéologique nécessiterait une série de croquis, ou, à leur défaut, une démonstration trop longue. Elle sera présentée, par la suite, à propos des soi-disant « banquets », les deux représentations ayant mutuellement contribué à leur interprétation erronée. En substance, et pour l'intelligence du sujet actuel, on se bornera à dire que les sortes de constructions légères, ramenées à l'expression conventionnelle du  , expriment, comme ailleurs, un signe idéogrammatique d'*abri*, cet abri allant du kiosque amovible au naos et au temple, du bâti de roseaux à un sanctuaire de granit. Comme dans tout le répertoire égyptien, les idéogrammes pictographiques échangeant entre eux, s'ils ont la même valeur de signification, le peut-être un ou un , etc., comme il sera ailleurs (e. g. les bas-reliefs de la chapelle d'Hatshopsouit à Karnak) une coupe de temple en abrégé, ou (*e. g.*, T. 30 = Khousou) une façade de sanctuaire peinte en couleur imitant le granit et donnant les lignes essentielles d'une demeure divine. Les assertions en se trouvent fréquemment sur le chemin fictif d'une procession (*e. g.*, T. 19) ou d'une « navigation » de caractère funèbre (*e.g.*, T. 87) sur un lac sacré (?). Il est peu satisfaisant de supposer qu'on élevait des édicules temporaires là où les variantes montrent des édifices de pierre (*e. g.*, T. 138). Il est tout à fait plaisant de supposer, à l'occasion d'un enterrement, des sortes de baraques à victuailles installées dans la cour de la chapelle à l'usage des invités, comme on le ferait pour les galettes et les saucisses à la porte d'une église bretonne, à l'occasion d'un pardon. D'autant plus qu'en nombre de chapelles (*e. g.*, T. 56) où figurent ces édicules à la vingtaine, la « cour » n'a pas 30 mètres carrés, et est déjà censée contenir toute l'assistance au service funèbre, l'holocauste, les prêtres et le cercueil debout sur sa plateforme (*Cf. e. g.*, les T. 44, 80, 85, 178 et 181). Les boutiques de funérailles doivent aller rejoindre les « banquets » célébrés au tombeau.

ramessides font un si large usage dans les scènes de funérailles comme dans celles des processions, sont peut-être, en pareil cas, les indications de ces haltes. Les « voceros » d'Isis et de Nephtys décèlent encore le souvenir d'actes dramatiques dont ces déclamations scandaient les phases successives. Quant aux gestes qui accompagnent si souvent dans l'iconographie égyptienne l'indication du chant, le fait de les retrouver dans les représentations du convoi peut n'indiquer, il est vrai, que la déclamation de chants funèbres, ou de sortes de cantiques. Mais, en tout appareil religieux, il y a des hymnes qui ont été, aux débuts, accompagnés d'« actions » véritables ; et ceux du convoi égyptien peuvent fort bien, avoir été, eux aussi, de ceux-là.

Sauf un cas douteux et à réexaminer avec soin plus tard, il n'existe pas de représentations positives correspondant à tous ces épisodes belliqueux, où à ces simulacres de rixes ou de défense du dieu contre ses ennemis, dont il est question à tout moment dans les textes (stèles ou inscriptions de statues votives relatives aux fêtes d'Abydos, énoncés des fêtes du voyage divin d'Haïthor de Denderah à Edfou, « bataille » de Papremis, πομπαι diverses, etc.).

On ne saurait toutefois rien en conclure pour ce qui a trait aux Funérailles Royales ou à leurs simulacres. Il y avait probablement, en tout cas, des sortes de jeux de caractère certaminal. Nous devons noter, en effet, qu'aux anniversaires royaux des nécropoles thébaines, des jouteurs et des lutteurs accompagnent parfois les cortèges des « images Noires » des Rois [1]. D'où l'on peut inférer, mais sous toutes réserves, que des épisodes semblables figuraient aussi aux funérailles véritables du Souverain ; et par imitation, à celles des Grands, aux débuts tout au moins. Quant à l'existence d'épisodes de caractère violent (et plus tard simulés) dans le drame funèbre des obsèques royales ou divines, l'indice le plus caractéristique en est, jusqu'à nouvel ordre, la représentation

1. *e.g.*, T. 19 (= Amonmos), Paroi D, registre supérieur (fête de l' « Image Noire » de Thotmès III). Des joûtes et des luttes semblent avoir été l'accompagnement de règle des fêtes ou cortèges *in genere*. Par ex., pour la grande fête d'Amon sur la Rive Ouest, les lutteurs et les escrimeurs au bâton de Medinet-Habou (Première Cour péristyle, Paroi Sud, en dessous de la *Loggia* Royale) ; et pour la « navigation » du Temple Flottant de Montou au T. de Khonsou (T. nº 30), les lutteurs placés sur la berge (*Notes prises à Thèbes*).

des  et des  , dont la mise à mort (réelle ou feinte) est donnée avec un tel luxe de détails dans la chapelle de Montou-hïr-Kopshou-f (T. 20). On peut même se demander, à ce propos, si les témoignages de sacrifice humain attestés par les tombes nubiennes de la période protothébaine et de la thébaine ne seraient pas des survivances égyptiennes plutôt que coutumes locales.

Cette reconstitution encore très conjecturale pour la première partie du drame du convoi aux temps très anciens reçoit également une assez forte présomption à son appui, en constatant, qu'à l'acte suivant des funérailles, celui qui se passe à l'arrivée au tombeau, on retrouve de nouvelles preuves d'épisodes ayant eu ce même caractère théâtral. Ce sont, comme corollaires du cérémonial mystérieux du Tikanou, ces étranges acteurs dont les T. 20 et 29 ont détaillé exceptionnellement les épisodes. Puis viennent les rituels des « Ouvertures », qui ont comporté et comportent encore, sous les seconds thébains, une longue série de scènes *jouées* au sens littéral de ce dernier terme, par tout un personnel (par exemple l'épisode du Sommeil et de la Vision, ou l'arrivée du Fils Bien-Aimé, ou l'« élévation » par « les Neuf » sur le pavois...). Ces concordances prennent encore plus de force si, d'autre part, on retrouve des indications parallèles pour un acte dont les dernières manifestations se laissent encore voir à la période thébaine, mais n'ont plus alors la force symbolique que leurs prêtaient encore les scènes de l'âge protothébain et bien au delà, les bas-reliefs des tombes ne la VI[e] Dynastie : la navigation du cortège funèbre sur le fleuve et tous les épisodes sur lacs, canaux, étangs, etc. [1].

Nous avons en outre, sur ce dernier point, dans les mobiliers funéraires de l'époque, toutes ces barques miniatures qui, autour de la réduction du dais et du tréteau funèbre avec sa momie, groupent sur le pont, en petites poupées, les figurants du drame des funérailles sur l'eau [2].

Toutes ces indications scéniques réunies apparaissent ainsi sous leur forme

1. Cf. *supra*, p. 78.

2. Elles pourraient cependant être aussi les barques magiques du voyage à Abydos. Mais la première explication semble préférable, si l'on examine la composition de l'équipage et des passagers. Dans les représentations murales, les barques du voyage d'Abydos n'ont pas, en majorité, de prêtres, d'officiants, de pleureuses, de comparses, d'un acte proprement théâtral. Le sacrifice du bœuf seul y figure quelquefois à l'avant du navire. Le défunt (ou plutôt, généralement, le couple des défunts) trône assis drapé de blanc, l'homme tenant en mains le n° 1998. Dans les barques jouets, une seule momie est figurée couchée sur le lit ou sur le tréteau osirien que protège le baldaquin rituel à colonnettes. Les deux pleureuses et parfois le personnel sacerdotal, plus ou moins abrégé, y entourent en petites poupées le corps du défunt.

réduite comme des survivances, devenues purement traditionnelles, de funérailles archaïques et d'une immense composition dramatique en trois parties au moins : le fleuve, le convoi terrestre, l'arrivée au tombeau. Il faut bien supposer qu'il en ait existé jadis un archétype, dont les copies en ont été alors proportionnées diversement en leurs dimensions, mais sans en altérer encore l'économie essentielle, suivant les rangs et les ressources des diverses πομπαι privées.

Composition comportant ainsi, non pas seulement des chants, des déclamations et des objurgatious et des opérations magiques, mais aussi la reproduction d'épisodes mythiques, des entrées en scène d'acteurs; des simulacres de lutte, apparentées à celles décrites à propos d'Abydos, d'Edfou, ou de Papremis... à l'usage des Dieux.

VII

La présomption ainsi acquise d'un caractère « dramatique » de toute une partie des funérailles thébaines — et, comme conséquence, la qualité d'acteurs véritables conférée par là même à nombre des personnages du convoi et de l'office vont nous permettre d'aborder avec plus de méthode les scènes « énigmatiques ». Leur liaison matérielle nous autorise à chercher, pour commencer, d'y retrouver des procédés analogues, des personnages semblables, et, si faire se peut, des caractères identiques. On peut admettre que ces ensembles, suivant le procédé constant de la décoration égyptienne, peuvent se réduire à un abrégé de six à huit épisodes (*e. g.*, T, 15 et 181); ou au contraire se dilater en compositions excédant de beaucoup en importance matérielle la figuration même du convoi (*e. g.*, T. 92). En certaines tombes (*e. g.*, T. 100 = Rekhmara), elles tiennent presque toute la paroi, réduisant le convoi thébain au seul registre du bas. L'insistance du compositeur à les placer, en règle quasi absolue, aux côtés ou autour de l'image du convoi, semble d'autre part indiquer assez clairement que quelle que puisse être la nature précise du lien spirituel qui unit ces deux groupes de représentations, le plus certain doit être qu'il y a là deux traductions d'*une* donnée. Mais laquelle ?

Est-ce une commune valeur symbolique d'expression d'un dogme ou d'une croyance d'ordre eschatologique ? Est-ce une identique valeur d'assertion — celle de certaines présences; ou celle de l'accomplissement de certains actes ou séries interdépendants ? Et ces actes eux-mêmes sont-ils de caractère rituel ou de caractère mythique ? Avant de se risquer à rédiger la moindre systématisation, et pour procéder avec les précautions requises, il paraîtra prudent de partir d'une première présomption, que tout ce qui précède paraît d'ailleurs de nature à faire accepter comme tout au moins plausible : celle que parmi les caractères que peuvent avoir en commun les deux groupes de scènes, le plus manifeste appartient à l'élément « dramatique ».

Ce caractère supposé dramatique des scènes énigmatiques constituant ainsi la première donnée à préciser, un second fait devra aussitôt après être l'objet de notre recherche. Il s'apparente très étroitement à ceux qui ont été constatés en comparant tout à l'heure les deux tableaux factices qui résumaient le premier, les funérailles des débuts de la XVIII[e] Dynastie, l'autre celles du Ramesside pleinement évoluées. A la diminution continue ou à la suppression croissante des personnages ou des épisodes, nous avons vu alors correspondre, comme symétriquement, et comme par une sorte de compensation, l'apparition de nouveaux personnages, ou l'accroissement de certaines images. Nous avons constaté, si brièvement que ce fût, que ces faits étaient dus beaucoup moins à un changement dogmatique dans les idées qu'à leur transposition dans le domaine expressif; et que si le résultat matériel en était un changement total dans l'aspect général de la décoration murale, les données essentielles ne subissaient pas de modifications en elles-mêmes. Constatée à propos de tant de détails du convoi, du service, ou de l'« ouverture de la bouche », la vérification s'impose logiquement pour le nouveau groupe à examiner. Les scènes « énigmatiques » disparaissent dès le début du préramesside, à l'exception des cas cités plus haut [1]. La présomption rationnelle est donc que là aussi, à la disparition matérielle puisse correspondre, par un procédé analogue de transposition, de nouveaux moyens d'expression procédant cependant de la même donnée initiale. Et les exceptionnelles survivances ramessides, par leur nouvel agencement, vont nous démontrer, à leur façon, qu'il en est bien ainsi.

1. T. 41, 222, 273, 284.

VIII

Il n'est pas aisé de dégager nettement ce qu'on a pensé jusqu'à présent de la signification de ces scènes *in genere*.

A défaut d'une étude systématique de ces représentations, étude bien difficile encore, dans le provisoire du matériel actuel de la recherche, quelques essais d'interprétation ont été proposés plutôt qu'assurés[1]; mais toujours occasionnellement, et soit au cours de la description monographique d'un monument, soit à propos d'un autre ensemble de faits religieux [2]. Pour les uns, ces scènes ne correspondent à aucune réalité dans le cérémonial funéraire; elles y constituent des expressions purement symboliques, de caractère évonyme, ainsi qu'il en serait, d'ailleurs, pour les figurations du voyage idéal des défunts à Abydos. D'autres, accentuant encore cette interprétation, lui prêtent le sens d'une évocation mystique et comme une vision — sinon même une figuration — de sortes de Mystères et d'enseignement ésotérique pour les initiés. D'une façon plus précise encore, plusieurs y voient l'image de mystères véritables célébrés à Abydos, mais sans qu'on puisse établir un lien précis entre le but d'une telle pictographie, et les scènes proprement descriptives des funérailles. Aux débuts, la thèse soutenue par Virey[3], s'inspirait bien, elle aussi, de l'idée de scènes de Mystères. Mais il les voulait à Thèbes même, et s'inquiétait de les maintenir dans le cadre littéral du convoi et du service. Il était à l'évidence matériellement impossible (à moins de faire du tout une armée de jouets et de poupées), de loger une pareille série d'accessoires et une telle armée de personnages au tombeau même : des obélisques, une trentaine d'édicules ou d'édifices, un lac bordé de palmiers, d'étangs, des séries de bassins, etc. Virey imaginait donc, aux nécropoles de Thèbes, un emplacement spécial, une sorte d'immense théâtre où tout se jouait au moment des funérailles : ce concept théâtral l'amenait à voir, par surcroît, l'emploi de machineries; l'indication à l'égyptienne d'un morceau de cours d'eau, par exemple, devenait pour lui comme un simulacre

1. Until the materials are collected and sifted anew only a provisional answer can be given to these questions (GARDINER, *Tomb of Amenemhet*, p. 47).
2. *Cf. e. g.*, MORET, *Mystères Egyptiens*, 42-50, 66-71, 81-82.
3. *Mission du Caire*, t. V, p. 67-74.

en toile peinte, les ondes d'une purification, des bobines ou des cordes teintes en bleu, etc. Il tentait, par-dessus tout, de relier entre elles toutes ces scènes, comme le seraient les pages d'un récit, alors qu'elles ne sont que des extraits répartis sans ordre. Et par cette interprétation d'affilée, il présentait ainsi, à la traduction, une sorte de thèse mystique de la plus haute tenue, mais dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle faisait figure d'ἅπαξ λεγομενον dans le corpus iconique de l'Égypte.

A l'autre extrémité de la bibliographie, Gardiner, en prenant comme premier soin d'assurer au moins une traduction provisoire des trop rares énoncés écrits, n'a pas voulu, faute de la publication des documents comparatifs, présenter aucune théorie de caractère général, même sous la forme hypothétique. Il s'est borné, à propos des scènes d'Amenemhet et d'Antoufakir, à analyser, avec le plus grand soin, chacun des épisodes de ces deux tombes, en accompagnant à l'occasion son texte descriptif de remarques ou d'explications particulières, dont il a signalé tout le premier le caractère entièrement conjectural. Sans qu'on trouve donc, en ces deux excellentes monographies, aucune assertion dogmatique, l'ensemble des deux descriptions de Gardiner donne l'impression que les scènes mystérieuses sont considérées par lui comme des annexes ou des prolongations de la figuration du convoi, au sens matériel de ces mots : annexes ou prolongations. Cette impression est au surplus confirmée par un passage, où Gardiner tend plus expressément à voir, en une partie de ces représentations, une espèce de *compendium*, où seraient résumées, par l'image, toutes les façons dont le défunt est mené à sa tombe, et les transformations que subirait, en cours de route, son train comme son appareil funéraires.

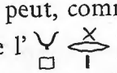
Autant qu'il sera possible de l'établir ici même, il y a moins de divergences dirimantes qu'on ne pourrait l'appréhender entre des thèses à première vue si opposées. Aucune d'elles ne détient toute l'explication ; mais chacune paraît bien en détenir une partie, en sorte que leur réunion et leur fusion, les inconciliables secondaires une fois éliminés, fournissent un amalgame dont le caractère final ressemblera déjà beaucoup à ce qui va se dégager, par une toute autre méthode, de l'examen direct de ces scènes. Caractère qui, toutefois, ne ressortirait pas de l'analyse mécanique d'une partie des thèses qui viennent d'être rappelées. Il faut les relier à une conjecture nouvelle, dont on tâchera de dégager le caractère plausible ou à tout le moins recevable.

La première et la plus sérieuse difficulté est, en ce moment, bien moins une question de méthode exégétique à trouver que la difficulté de l'appliquer convenablement, et toujours par manque de documentation dûment publiée.

On a vu un peu plus haut l'état de celle-ci, et ses inconvénients immédiats. Même quand il s'agit, non plus seulement de la série particulière des scènes énigmatiques, mais du groupe total des représentations des funérailles, Gardiner se voyait obligé de constater « equally problematical are the rites and ceremonies next to be described » [1]. Cet état de fait va nous obliger à recourir ici à une méthode indirecte [2]. Celle-ci comporte nécessairement une part d'hypo-

1. GARDINER, *Amenemhēt*, p. 48.

2. La pauvreté de la documentation publiée ressort assez du fait que l'édition Davies-Gardiner de la tombe d'Amenemhet (1915) ait dû se référer d'abord, au cours de l'édition des *Theban Tombs Amenemhet*, p. 48 f.f) à la version de Bekhmara, édition Virey (*Mission au Caire*, t. V) considérée comme archétype et remontant à 1889, quitte à y adjoindre, à propos de l'édition d'Antoufakir (1920) quelques rapprochements avec la série d'El Kab publiée par Tylor. Il n'a pas paru pratique de donner ici le relevé des cbapelles à scènes énigmatiques publiées à la date actuelle. Au point de vue qui est celui de la présente recherche, il s'agit d'entendre par documents *publiés* les tombes dont les scènes « mystérieuses » réunissent la double condition d'être intégralement et fidèlement reproduites, en même temps que leur emplacement exact est indiqué par rapport au reste des représentations murales. La question des commentaires de l'image et même celle de la traduction des textes devient en l'occurrence secondaire. Le nombre des documents ainsi déterminés continue à être singulièrement restreint ; et l'on constate que plusieurs tombes dont la publication est donnée comme « complète » dans la Bibliographie Porter-Moss ne répondent que fort mal à la définition qui vient d'être proposée du terme « publié ». Sauf erreur, il n'y a, pour y correspondre entièrement, que les six tombes à représentations énigmatiques publiées par Davies (No 15 = Tetaky ; No 20 = Montouhirkhopsouf ; No 21 = Ousir ; No 42 = Amonmos ; No 60 = Antoufakir ; et No 82 = Amonamhati). On peut encore tenir pour à peu près exact le relevé du T. 81 par Boussac. Et au moins pour l'ordonnance et la reproduction des épisodes, la version du T. 100 (Rekhmara) publiée jadis par Virey peut tenir lieu provisoirement de « document ». On ne peut faire état, dans une étude comparative, de sept ou huit autres tombes, décrites trop hâtivement et, en tout cas, sans reproduction des scènes (*ex* : T. 24) ou avec des fautes (*ex* : T. 36) ; ou décrites en quelques mots trop vagues (*ex* : T. 69) ou présentant à la fois les défauts d'une illustration partielle et d'une description insuffisante (*ex* : T. 84 et 96 B.). On ne peut davantage faire entrer au nombre des publications les tombes dont le relevé photographique peut bien avoir été effectué (*ex* : T. 92) ou la reproduction être la propriété d'un Musée (ex : T. 161). En ces conditions, le montant des chapelles thébaines à scènes « mystérieuses » publiées ne s'élevait encore qu'à huit à la date de 1934. Le nombre total des tombes classées étant évalué à la date précitée au chiffre rond de quatre cents, la révision personnelle du présent rédacteur à Thèbes n'atteignait encore, en avril 1935, que le chiffre de trois cents environ. En ces conditions, il a paru préférable de remettre pour la fin de cette étude la liste exacte des tombes thébaines contenant encore (complètes, fragmentaires ou sous forme d'*excerpta*) des scènes de Mystères. On fera surtout état, en attendant, des vingt versions inédites dont la composition a été revisée sur place en 1933 et 1935. Mais dès à présent, on peut accepter comme chiffre total minimum celui de cinquante versions thébaines (celles d'El Kab non comprises, non plus que les extraits antérieurs au Nouvel Empire, à l'exception d'Antoufakir) et estimer le chiffre maximum à soixante-dix. Les exemples qui seront donnés en cours de route montreront à quel point, et pour quelles raisons il est singulièrement difficile, en mainte occurrence, de décider si tel fragment ou tel « extrait » donnés font partie du répertoire des Mystères. On devra noter, enfin, que les

téthique, où il convient de répéter à notre tour, en guise d'avertissement : « Meanwhile, all that can be offered to the reader is a tiresome sequence of conjectures and queries ». Mais en rester là ne ferait guère avancer les choses. Que l'incertain persiste, tout compte fait, à la fin de la présente recherche, résultera peut-être avec trop d'évidence de ce qui va suivre. Mais sérions les données du problème : l'identification exacte de chaque scène prise en particulier ne sera possible à aborder qu'une fois la nature générale de l'ensemble déterminée, — si faire se peut. Cette détermination préalable est indispensable pour tout essai d'enquête méthodique. Nous la tenterons ici par les emplacements matériels, par le lien avec les autres groupes de scènes, par les indices géographiques, par les indications des édifices et celles des « coupures », par les indications topographiques, par les variantes des rubriques, par les similitudes vérifiées dans les procédés de la composition, par les identités des personnages ; enfin par la nature des scènes qui les ont remplacées à l'époque ramesside, et pour lesquelles la détermination par les textes est relativement facile, et en tous les cas beaucoup plus solide. Ce premier résultat aura tout de même sa valeur. Il doit permettre, ultérieurement, et avec l'aide des maigres intitulés des variantes inédites, de rechercher ensuite si le corpus des textes religieux de l'Égypte peut, comme cela a été le cas jadis pour le service (et surtout pour le rituel de l' ), s'adapter à ces représentations ; si bien que l'on puisse interpréter avec solidité les images de la pictographie thébaine par les textes correspondants. Là doit s'arrêter provisoirement la recherche préliminaire. La méthode suggérée ici, au cas où elle sera vérifiée saine, doit pouvoir diriger efficacement le second travail, qui n'est plus que son application pratique, épisode par épisode. Et il est à peine besoin de faire remarquer que chacune de ces cinquante ou soixante scènes différentes exigeant une étude particulière, essayer d'en présenter ici même un tableau, sans avoir encore réuni les justifications probantes constituerait tout l'opposé d'un travail conduit raisonnablement.

C'est dans ce même esprit de réserve qu'il faut présentement manier les

« Notes prises à Thèbes » n'ont pu tenir compte des tombes officiellement cataloguées comme « inaccessibles » (= « *buried* » ou *cemented up*), et où il peut y avoir des fragments de scènes. C'est une raison de plus à ajouter à toutes celles qui rendent si discutables les avantages que l'on voit parfois invoquer pour justifier cet étrange procédé de conservation des tombes thébaines.

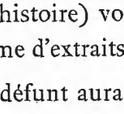
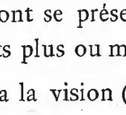
qualifications terminologiques. Entre autres conséquences du petit nombre des recherches qui leur ont été consacrées figure l'absence d'une dénomination conventionnelle appartenant bien en propre à toute la série de ces figurations, ainsi qu'on a pu le faire si pratiquement, par exemple, pour les recueils de textes funéraires appelés Livre des Morts, Livre des Funérailles, Textes des Pyramides, etc. L'appellation « Mystères d'Abydos » ou « Mystères », a été parfois employée. Elle aurait pu être retenue ici même, aux débuts tout au moins, quand ce n'eût été que par pure commodité, et pour éviter la répétition constante, mais inévitable, de ces termes à la fois si vagues et si peu satisfaisants de « scènes énigmatiques » de « scènes mystérieuses ». Mais qualifier ces scènes *à priori* de « Mystères », c'était leur conférer arbitrairement une qualité dont la preuve est justement à faire. C'était aussi, donnée la valeur assez précise que ce terme a prise dans l'histoire des Religions, préjuger non moins arbitrairement du but final de ces images. Employer *a priori* le mot de « Pèlerinages » présentait encore plus marqués ces deux inconvénients. Il faut donc, et si peu satisfaisant que ce puisse être, s'en tenir pour ce qui va suivre aux médiocres intitulés employés dans ce qui précède, en continuant à ne les prendre que pour de simples désinences pratiques.

Les conclusions auxquelles va nous mener progressivement l'examen de la donnée générale de ces scènes vont risquer cependant de heurter quelques-unes des thèses ordinairement acceptées : et notamment celle que ce corpus présente quoi que ce soit de spécifiquement thébain ; ou qu'il fait partie des funérailles *réelles*. Et l'une des conclusions paradoxales de cet examen sera, finalement, que la figuration thébaine du convoi « archaïsant » des débuts de la XVIII[e] Dynastie n'est elle-même qu'une fiction ; qu'elle constitue une assertion pure et simple, assez analogue, mais sous une autre forme, à ce que peut vanter le texte du sarcophage d'un Amamou, ou la grandiloquente clausule d'un Sinouhit. C'est en somme, reprise en imagerie animée, la donnée de ces « frises d'objets » protothébaines, si bien étudiées par Jéquier [1]. Et pas davantage, les défilés d'objets ou de longs coffres de ces murs ne correspondent à aucune réalité du convoi thébain véritable. En un mot tout n'est ici que le décalque

1. Jéquier, *Frises d'objets* (*Mémoires* I. F. A. O., T. 47, 1921).

pur et simple, mis dans une tombe privée, d'un appareil traditionnel de caractère royal. Mais celui d'une royauté fabuleuse, mythique, tirée, semblerait-il à tout moment, des annales et des sanctuaires du Delta pré ou protohistorique.

Cet ensemble purement fictif, scènes énigmatiques comme pseudo-funérailles, va nous mener ainsi à une nouvelle hypothèse : celle de la représentation de drames funéraires tirés du mythe ou de la légende égyptiennes, et dont la célébration (ou la commémoration) se perpétuait aux dates traditionnelles, à Bouto, à Bousiris, à Mendès ou dans les sites des anciens royaumes de la partie lybique du Delta. Et que leur abrégé ou leur simulacre se fût reconstitué en pratique dans l'Abydos de l'âge historique n'est plus qu'une question de fait à débattre. Elle laisse intact le principe directeur de la présente hypothèse.

Ces drames nés en tant de sanctuaires (dont quelques-uns, comme  , apparaissent antérieurs à l'histoire) vont se présenter sur la paroi de la chapelle thébaine sous la forme d'extraits plus ou moins réduits et y former un tableau d'ensemble, dont le défunt aura la vision (et le terme  ou  des textes dit justement la même chose). Des navires (ou bien souvent, comme aux premiers âges, les traditionnelles pirogues de papyrus) seront censés le mener à chacun de ces vieux sanctuaires. Il sera tenu pour y assister à tous les drames dont chaque extrait dessiné équivaut à la cérémonie totale. Il les « voit », il y participe, il « escorte » son Dieu. Et toute la terminologie de ces voyages fictifs, que condense peu à peu, aux temps historiques, celui « vers Abydos » (parfois encore, cependant, les textes disent « à Bousiris » ou à Mendès) assure au défunt le bénéfice d'une sorte de béatification, ou d'union mystique avec les Seigneurs de ces antiques sanctuaires. Il en revient *ma khroou*, après avoir ainsi accompagné les fêtes du *Nib ma khroou*. L'imagerie des « scènes énigmatiques » apparaît, en ce sens, comme la contre-partie nécessaire du groupe des assertions peintes de la fondation proprement locale, celle qui correspond au culte effectif de la chapelle matériellement placée à Thèbes. Par elles deux réunies se complète l'ensemble des sûretés attachées à l'autre existence du défunt. Celui-ci se trouve relié à tous les antiques garants divins, d'origines si diverses, dont la formation d'une Égypte historiquement unifiée a muni graduellement ses Souverains, et à leur image, le dévot égyptien. Assemblage de divinisations ou d'inscription aux chœurs des troupes célestes (ce point ne sera possible à déterminer qu'*in fine*), cette mosaïque littérale de fragments de « pèlerinages » ne fait, en somme, que traduire sur des parois thébaines de chapelle privée ce qui s'est fait autrefois pour le Chef. Et peut être même fut-ce alors à la lettre, et non plus en façon de commémoration symbolique : une union formelle, membre à membre, relique par relique, et sanctuaire par sanctuaire.

Pour tenter d'établir le caractère plausible d'une semblable vue d'ensemble et pour assurer quelque consistance à la moindre esquisse de démonstration de la présente hypothèse, le premier soin est d'établir comment et pour quelles raisons, il faut, avant tout, renoncer à l'opinion actuellement partout acceptée que les scènes énigmatiques constituent des annexes ou des développements de scènes de funérailles privées qui seraient matériellement célébrées à Thèbes même. Et ceci requis, il faudra tenter, par des scènes ramessides encore totalement inédites[1] d'établir un second point : comment, lorsque le pseudo-convoi royal des tombes archaïsantes disparut de la fresque thébaine, et pour faire place, insensiblement, à une autre assertion pictographique, celle de la célébration d'un convoi personnel et réellement célébré à Thèbes ; comment alors, disons-nous, la donnée des vieilles scènes énigmatiques se trouva, en quelque sorte, avoir perdu son support naturel. Cependant les besoins qu'elle traduisait existaient toujours, et tout aussi impérieux. La participation fictive aux voyages en vint alors à s'exprimer par une autre vision : celle de la commémoration des anniversaires célébrée au tombeau même : et ce fut le type qu'exprimera le calendrier de Neferhetep (T. 50) ou la série illustrée des anniversaires calendriques d'Amonmos (T. 19) ; ou bien encore, là où le Ramesside garda, par exception, l'antique série iconique des Mystères, ce ne fut plus mélangée, sur la même paroi, avec la figuration du convoi. Ce fut, en toute indépendance topographique, en la combinant avec les scènes d'outre-tombe, qui concouraient finalement au même but, en vue des destinées de l'autre monde : les Paradis, les Bassins, la Nouit-Arbre, les extraits des *Arit*, les Champs d'Ialou, le Chapitre des Sept Vaches et des quatre Rames, etc. (e. g. les T. 41, 222, 274, 296).

1. Et notamment, celles des chapelles 41 et 222 relevées à Thèbes en mars 1935.

La nécessité commande de ne pas heurter trop abruptement certaines propositions ordinairement tenues pour acquises en la matière. Il convient d'examiner sur quoi celles-ci reposent, et si elles ne seraient pas surtout le résultat d'un acquiescement tacite à ce qui fut jadis accordé sans débat aux premières explications. Ceux qui les proposèrent alors se trouvaient en présence de scènes que personne n'avait jamais songé à étudier. Aussi bien eux-mêmes n'en pouvaient-ils connaître qu'à peine trois ou quatre exemplaires. Et les études religieuses égyptiennes obéissaient en même temps, à cette époque, à certaines tendances générales. A défaut de préparation spéciale, il était tout naturel d'y ajuster, au fur et à mesure qu'elle se présentait, l'étude des cas particuliers.

(*A suivre.*)

AN EGYPTOLOGICAL TEXT FROM RAS SHAMRA

(RS. 1929 : No. 6)

By Theodor H. Gaster, London

הרג ארבע שלמם בצר[1]
פף[2] שסך[3] ....לחבשך[4]
תתך[5] ר֯א֯[מם] למהרך[6]
ועף לשרך[7] נשרך[8]
ורבץ[9] לשרך הן בבו[10]
את שרך אנך ידעת[11]
הן אתן את משבך ב[לב]
ימם[12] רם לך פרץ[13] את
...ם גם תפל כלבנת[14]
....גם כ ורכ[15]. עשק בם
....ם עפעפן[16] לפאת
מ[דבר]ם[17] ומדבחת[18]
הר [הן ת]על[19] כבכבת
נעם[20] ...[21] צלם[22] תרתח[23] לך

בעלת ען[23] תכרע שב[24]
לאמם[25] אעל[26] ....מאל[27]
..אבה חצר[28] פעלך יטב
שמעך לארח[29] ובן
לאמם אעל באדנך[30]
כ רתקת[31] מרתק[32]
כדלבשת בארז[33] מלאך
שמם[34] תמר[35] זבל[36] מלך
שמם תלאך חל[37] אמר
בנכם[38] כבכבת[ז]בל[39] אמ
ר כם א. רת ארץ
בעל אשרת ענת[40] [ו]לד[41]
כבדה לידע[42] הרה[43].... שדה
תנק[44].....

(*Cætera fragmentula*)

equidem restitui : 3, 12, 13, 24, 26.

TRANSLATION

(Loquitur Deus)

SLAY four shelem-offerings in Tyre!
O Paphos, slaughter..... unto thy governor!
Immolate wild ox[en] to thy ruler,
and fowl to thy lord
(saying) "We esteem thee our lord!"

And thou, O lord governor, greet thy lord,
for I myself marked out thy lord
(saying unto him :)

"Behold, I set thy throne
in the heart of the seas,
high authority is thine!
Thy foemen also shalt thou lay prone like a brick,
and whenso violence entereth into them,
then shall they be made to flee like birds
to the bourne of the deserts
or the shelter of the altars!

Thou Horus, how art thou risen
a star of good omen, lightening gloom!
Unto thee doth our Lady of the Wellsprings shew favour,
she bendeth the knee
(saying:) "Be thou enthroned!"

The Companions do I lead up
in procession after thee.....
"Better even than those of his sainted sire",
so runs thy fair report,
so are thy works of good seeming
in the mouths of all who walk by the way.
Attendant Companions I lead up among thy vassals!
Now when thou art garlanded with garland(s),
now when thou art robed in light,
as a very angel of heaven
thou traversest the firmament,
as a very king out of heaven
farest thou forth!

Saith the Daystar:
"A star is risen up among you!"
Saith the Firmament:
"Like unto..... O Earth,
O Baal, Asherat and Anat, he now is born!

Let then his glory be rehearsed,
let the tale of his conception be noised abroad:
her own breast doth (the goddess) give him to suck!"
(Rest fragmentary).

INTRODUCTION

THIS text, hitherto a complete enigma, reveals itself upon close examination to be a *congratulatory ode addressed to the Egyptian overlord of Ugarit.*

All the characteristics of Egyptian coronation-odes here appear:

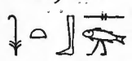
i) The king is an Horus (13).

ii) He is said to be "born" on the day of his enthronment (26 ff.).

iii) He is said to "rise" like an heavenly body (13.21 ff).

iv) He is clothed in light (21).

v) He subdues wrongdoers and enemies and sends them fleeing like birds for shelter (9-12).

vi) He "goes up" in triumph — the Egyptian bs nï śwt (13.20-23): = 

vii) He claims the beneficent favour of the "goddess of the watersprings", i.e. he brings irrigation (15 ff).

viii) He is accompanied in his procession by an escort of "companions" (לאמם) — almost a literal rendering of the Egyptian śmerau (friends) who surrounded the Pharaoh in his coronation-march to the "Sed-pavillion".

ix) His conception and birth constitute a "glory" meet to be rehearsed (26 ff).

x) He is suckled by the goddess herself (27).

That Ugarit (Ras-Shamra) was for some time under Egyptian domination is known from

a) the Poem of Pentaur which describes its subjugation by Rameses II in the course of his Syrian campaigns.

b) the markedly Egyptian character of the remains excavated, including the temple and its appurtenances, as well as the pottery and scarabs (v. ANCIENT EGYPT, June 1934), and

c) the Tell-Amarna letter B.M.XXX (Bezold) in which the burning of one half of it by the Hittites is represented as a concern of the Egyptian Pharaoh.

It is not yet possible to identify the subject of this ode. We still require a great deal more light upon the history of Ugarit. This will doubtless emerge in the course of continued excavation.

COMMENTARY

1. בצר "in Tyre". The whole of Egypt's maritime dominion, from Tyre to Paphos, is bidden pay homage to the overlord whose throne is set "amid the seas" (vv. 11-12).

2. פף is the Egyptian Pp; Greek Paphos and modern Bafa on the S.W. coast of Cyprus. It here represents the other extreme of Egypt's maritime empire. Note that in the Amarna letters both Tyre and Cyprus (Alašia) are under Egyptian rule.

With this invocation to far-flung places to pay homage to the overlord, cp. the prayer to Ra on behalf of Ikhnaton in the tombs of Huya and Ahmes at Tell Amarna; Davies, Rock Tombs of El Amarna, EEF 1905, p. 32: "..the islands in the midst of the sea are in his praise to his *k a*. His southern boundary extends as far as the breezes and his northern as far as Aton (the Sun) shines". This last indicates Cyprus, for cp. the description of it in Sargon, Khorsab. 16.17: ša qabal tamdim salam šamši.

3. שסך. Imperat. Shaph'el of נסך (BH. libate) in the developed sense "sacrifice", as in Arab. نسك. Cp. the similar development of Assyrian naqu.

4. חבש is parallel to מהר and שר, and hence denotes an official. A root חבש with the meaning "rule, govern, control" occurs in Isaiah 3, 5 (with pun on חבש "bandage"), and in Job 34, 17. In the former passage LXX has ἀρχηγός.

5. תתך is from rt. נתך "pour", but again with the same development as in Assyrian naqu which comes to mean "sacrifice".

The broken word may be completed [רא]מם "wild oxen".

6. מהר is the Egyptian mhr and Assyrian mu' irru "chargé d'affaires, commissionner", properly deriving from rt. מהר "send", i.e. "envoy, legate, ambassador".

7. שר is the Assyrian šarru, BH. שַׂר. But the title was also common in Egypt. Cf. Papyrus Turin 128: śr n n.t "śr of the city"; Pap. Abbot, 7.8: śrw yyw n*t*ʾ knbi. Vide Yahuda, Pentateuch in Light of Egyptian I. 35 ff.

8. נשרך is 1st person pl. impf. Hiph'il of שרר with obj. suffix of 2nd sg. = "we regard thee as a śr". This is the affirmation which is to accompany the offerings. In Ugaritian, as often in BH, verbs implying accompanying speech are treated as simple verba dicendi.

9. רבץ has already been identified by Dhorme with the rabiṣu or "governor" of whom we hear in several Amarna letters. I see in it a transliteration of Egyptian  rwḏw "overseer".

The rbṣ is the delegate of the śr whose supreme authority he is obliged to recognise. Cp Tell Amarna B.M.xxviii.14 (Bezold): anaku rabiṣu šarri bêliia.

10. בב is obscure. Provisionally, I regard it as Imperat. Kal. of rt. נבב Ethiopic ነበበ: prim. "exclaim", thence "acclaim, greet"; cp. BH. קְרָא שָׁלוֹם; the root נבב is no doubt cognate to יבב; Eth. የበበ: Syr. ܢܒܒ; Ar. هيب أبب and BH. יבב (Judges 5, 28). It is scarcely related to נבא nabu.

11. ידע has here the technical sense "mark out". So in I AB I 20, the deputy king 'Ishtar-'ariṣ is described as יָדוּעַ = ידע and in Deuteronomy I.15 the שֹׁרִים are ידועים. But cp. especially in the prayer of Asurnaṣirpal, B.M. 81-2-4, 188 (Barton, HEBRAICA, ix.131.26): "Thou, O Ishtar, with favour (nišit êni) dost mark me out (tudini) and commendest my sovranty". Similarly, in Jeremiah I, 5 ידעתיו ‖ הקדשתיו. The word is here treated as a verbum dicendi; v. supra n. 8.

12. ב[לב ים]מם, These words refer to the thalassocracy of Egypt, indicated in the specification of Tyre on the one hand and Paphos on the other as expressive of the limits of its maritime empire.

[לב]ב is a restoratio ad sensum, and fits the space, Cf. significantly, Ezekiel 28, 2: where the prince of Tyre sits in the "seat of the gods, in the heart of the seas" — exactly the same phraseology!

13. פרץ is the Assyrian parṣu; Arabic فَرْض "rule, authority". With רם לך פרץ cp. King, Magic, 4, 12: šakû-u par-ṣu-[ki].

14. תפל כלבנת must be vocalised (Hebraicè) תַּפֵּל כִּלְבֵנָת "makest to fall like a brick". Bricks are so called in Semitic because they are lain flat; cp. Assyr.

labânu "fall flat". The process of laying them is called "throwing"; Assyr. nâdu; râmu; cp. Latin fundamenta jacere; Greek κρήπιδα βάλλεσθαι; v. Haupt, AJSL 20, 153. The metaphor is therefore an eminently natural one to a Semite. Note also that in Egyptian "fallen one" was a common expression for enemy (Breasted, AR. Ahmoses 51, 6). The prowess of the newly-crowned king over his enemies is a common feature of Egyptian coronation-odes; cp. the eulogies of Thothmes II and Queen Hatchepsut in Breasted, AR.

There is perhaps an antithesis between רם לד פרץ and תפל כלבנת. For the restoration בם[אֹ]= BHאויבים cp. IIAB. VII.35 : אֹב

15. כירכ. The only restoration I can suggest is ירכב in the same sense as Ethiopic ረከበ : "come upon, befall, embark upon", again construed with ב.

16. עפעפן. Pilp'el of עוף with deictic nun paragogicum. The fleeing enemies are likened to birds in flight. Cp. with this Taylor Cylinder III.57 : ša qabal tamdim iṣsuriš ipariš "who fleeth like a bird unto mid-ocean".

17. לפאֹת מ[דבר]ם. The restoration is based on I AB II.21 : פֹּאת מדבר and Shalem-Shakhar 68 : פאֹת מדבר. The word פאֹת is the BHפֵּאָה; Ar. فُوَّة "edge", and לפאֹת is scarcely equivalent to Assyr. ina put, except in its etymological sense.

18. ומדבחת. The allusion is to the fact that altars were considered sanctuary both for birds and men alike. A bird nesting beside them could not be snared, and a man who fled to them was immune; they were asyla. Hence, the enemy are portrayed as birds seeking shelter in the desert waste or by the altars. Cp. Psalm 84, 4 : גם צפור מצאה בית ודרור קן לה ···את מזבחתיך י'צבאות. So also in Germany; Sartori, Sitte u. Brauche II.13, n. 4; England, Hartland and Wilkinson, Lancashire Folklore, p. 143; Russia, Arch. Wiss. Russland I (1848) p. 628; Ancient Greece, Artemidorus, Oneir. 66.

19. חֹר [הן ת]על. Restoratio ad sensum; every Egyptian monarch is an Horus, and at his coronation or jubilee is said to "rise". The Egyptian expression is  *ḥāj*; cp. in the Palace of Osorkon at Bubastis, Naville, Osorkon II.13 : "Horus rises and rests on his southern throne". Vide also Breasted, AR II, p. 48, n. 1; Wiedemann, Relig. Anc. Egypt. pp. 29 ff.; Frazer, Worship of Nature, I, p. 869.

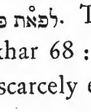
20. כבכבת נעם "a lucky star". Cp. מזל נעם on Phoenic. inscriptions. The

expression goes back to primitive astrological ideas. The Pharaoh brings נעם "beneficence" (Ar نعم) inasmuch as he is responsible for the inundation of the Nile, (Drioton, EGYPTIAN RELIGION, I (1933) pp. 39 ff.) and for all fertility (Frazer, GB ed. min. pp. 106-9; Robertson-Smith-Cook, Rel. of Sem. 534, 537, 582). Cp. also the title sbȝ nfr "goodly star" given to the local goddess Nekhebt at El-Kab, in the text at the tomb of Paheri; Tylor-Griffith, EEF' 94; 10.

21. ..... The missing word would have the sense of מֵאִיר "making bright".

22. צלם. Assyr. ṣulmu; Arabic ظُلْمٌ; Eth. ጸልመ : BH. צַלְמָוֶת (underlying צַלְמֻוֶת) "darkness". Perhaps rather צללם "shadows", for epigraphic reasons.

22 b. תרתה 3rd sg. fem. impf. Iphteʿal of רוח. Ar. رَوَّحَ "propitiate", then "shew favour". CE. Barth, Etym. Stud. p. 66.

23. בעלת ען mentioned again in RS 1929. Here she represents the presiding genius of irrigation and hence shews favour to Pharaoh who brings it. Bending the knee is part of the coronation-ceremony. Cp. I AB i.24 עדב כתמסם Assyr. šukênu kitmusa as pointed out by us in ANCIENT EGYPT, 1933, p. 107. תעל]. This is an imitation of the Egyptian  *bʿj*, which properly means "rise (of stars)", but which is used as a terminus technicus to describe the ascension of the new Pharaoh; the expression employed is *bʿw śtn*. For *bʿj* in the original sense, applied to the Sun (Rʿ) cp. e.g. Book of the Dead, chap. XV, § 2 : *bʿk ȝ bnk* = "thou, risest; thou shinest".

24. שֹׁב. "Be enthroned'". For וישֹׁב in this sense cp. Shalem-Shakhar 8 (as also in BH and Assyrian). The spelling שֹׁב precludes Dhorme's otherwise attractive שבע "seven times". The word תכרע is treated as a verbum dicendi.

25. לאֹמם Virolleaud has pointed out (SYRIA XII. p. 151 n) that in Ugaritian לאֹם means "associate", or "friend". (The rt. is לאם = Assyr. lamu "bind together"; cp. BH אלוף from الق; alâpu; חָבֵר fr. חבר etc.). Thus, the לאֹם would be the Egyptian smr "friend", — the Ptolemaic φίλοι — who surrounded the king in the coronation-procession; v. Naville, Osorkon II. p. 11.

26. אעל "I cause to go up". This refers to the śtn bs or procession

when the king marches up to the "Sed-pavillion"; cp. Moret, Culte du Roi Divin, p. 100; Naville Osorkon, II, p. 14.

With the phrase לאֹמם אעל it is tempting to compare Psalm 7, 8 : עדת לאמם תסבבך ועליה למרום שובה where in the second hemistich I propose to vocalize עֲלֵה ל' שֶׁבֶה as in Ps. 68, 19 : עלית למרום שבית שבי and comporting with אעל here.

27. מאֹל. Reading the complete word as ומאֹל, the expression אֹל אבה may represent Egyptian it .f nṯr "his father, the god", as the title of the king's predecessor. These words will then be the שמע of 1.18 : "(Better is he even) than his sainted father". In the present mutilated state of the text this interpretation is by no means certain.

28. חצֹר This is the Arabic حَصُرَ "pulchrum esse" in a metaph. sense, thus comporting with יטב שמעך.

29. ארח BH אוֹרֵחַ "wayfarer". The idea is that the king's fame and nobility is rehearsed up and down the country by itinerant caravans. Cp. Judges 5, 11 : וְהוֹלְכֵי עַל־דֶּרֶךְ שִׂיחוּ.

30. אדנך derives from rt. אדן = Arabic أَنَ ; BH אזן in the sense "give ear to", whence "be obedient to, subject to", with the same semasiological development as in Assyrian šêmu, or Moabitic משמעת (Mesha, 28). This sense of אדן certainly appears in Arabic, e.g. Quran 84, 2 : وأذنت لربها cp. analogously أَنُ "a man's intimate friend" (Lane, I. 43 b). Cf. especially מִשְׁמַעַת *sensu* "bodyguard" in I. Sam. 22, 14; II Sam. 23, 23.

31. רתקת = BH רַתַּקְתְּ "thou art garlanded"; cp. רְתָקוֹת in a similar sense in Isaiah 40, 19.

32. מרתק The reading is uncertain, as the tablet is somewhat blurred. Dhorme reads מרשת but leaves it unexplained. I tentatively suggest מרתק, cognate noun of רתק.

33. כדלבשת באר Clothing in light as a sign of divine messengers (angels) occurs also in Assyrian belief; cf. Journ. Vict. Institute XXIX. 52 : illabiš nuri. Vide on the subject, Smythe-Palmer, Jacob at Bethel, pp. 47 ff.

34. מלאך שמם Note the idea, familiar enough to our own degenerate theologies, that angels come from heaven. This only means that they fly through the sky; v. Canney, Journ. Manchester Egypt. and Or. Scy. X (1923) pp. 53 ff. Cp. Gen. 21, 17.

35. תמר This stands parallel to תלאך (from Eth. ለአከ ፡ and root of BH מלאך) and is therefore best identified with Safaitic מר "wander" and Ar. مَرَّ.

36. זבל clearly means "firmament" (cp. Assyr. zabâlu "be high") and cf. Habbabuk 3, 11 : זְבוּלָה.

37. חל elsewhere associated with שפש and ירח equates with Katabanian חול on which v. Hommel, AA 158; GGA 138; Osiander 29. The word is identified by Février with S. Arabian חול "star" and means "Daystar".

The point of the line is that Khol — the Star par excellence, tells the gods that a new star is risen up amongst them.

39. בנכם = BH. בֵּינֵיכֶם "among you".

39 b. בל. evidently conceals another divine name, wherefore I conjecture זבל = "god of the firmament" cf. supra, n. 36. Zebul occurs in other RS texts.

40. בעל אשׁרת ענת These are vocatives. This invocation to the gods and goddesses to come and greet the new king accords entirely with Egyptian practise; v. Naville, Osorkon II, p. 13.

41. ילד = יִוָּלֵד. The new king is always regarded as "born".

42. כבדה לידע = BH. כְּבוֹדוֹ לוֹ יִוָּדַע "let his glory be made known". His "glory" consists in his divine parentage.

43. הרה "his conception"; cp. הר "conception" in Shalem-Shakhar, 51, 56, i.e. "the tale of his conception".

A verb like לידע||לידכר must have followed.

44. שדה תנק "her own breast she giveth him to suck". The subject is the goddess Hathor-Astarte, who is always regarded as the suckler of the Horus-king. Cp. Deir-el-Bahri IV. Pl. 96, p. 4 ed Naville : (loquitur Hathor) "I have suckled thy majesty with my beasts"; Naville, Osorkon II, 23 : (loquitur eadem) : "I have suckled him to be king of Egypt". Cp. also the Hathor cow portrayed as suckler of Horus (Naville, Dyn. Temple at Deir el Bahari pt. I, p. 65). Cf. further, Sethe, Urk. z. Aeg. Alt. 237, 239.

The rest of the text is fragmentary.

EXCURSUS I

Egyptianisms in the Text.

The following is a complete list of Egyptianisms in the present text, including both single words and whole phrases.

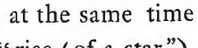
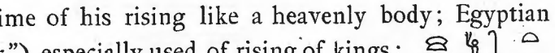
It will be noticed that many of the latter find almost literal parallels in the Fifteenth Chapter of the Book of the Dead [1], which is an hymn to the sun-god Ra. The phrases in question refer to the glory of his rising and are thus readily applicable to the new overlord or Pharaoh who is regularly regarded as a "rising sun".

A. — Words.

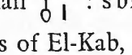
1. מהר (3) "governor"; Egyptian  mhr.

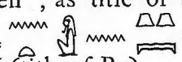
2. שר (4) "lord", as in Semitic generally; Egyptian  śr. Cf. Papyrus Turin 128 : śr n n .t "sr of the city", and v. Yahuda, Pentateuch in light of Egypt. I, 35 ff.

3. רבץ (5) "mayor, resident"; Egyptian  (pl.) rwḏw, represented in Amarna letters by rabiṣu.

4. עלי (13) "ascend", used of the ascension of the new monarch to his throne, and at the same time of his rising like a heavenly body; Egyptian  ḫāj "rise (of a star"), especially used of rising of kings:  Cf. Book of Dead, Ch. XV :

ḫāik ubenk : "thou risest, thou shinest".

5. כבכבת נעם (14-5) "star of beneficence", in a description of the new monarch; Egyptian  : sbꜣ nfr "goodly star", in an address to Nebkhet, the local goddess of El-Kab, Taylor-Griffith, Tomb of Paheri at El-Kab, EEF 1894, p. 10.

6. מלך שמם (21) "king of heaven", as title of the new monarch when likened to the sun-god; Egyptian  suten en pet "king heaven", Book of the Dead, ch. XV (title of Ra).

7. ראמם (16, 19) "companions", referring to those who accompany the

1. The text of the Book of the Dead is that of Budge, Papyrus of Ani, 1895. His transliteration is adopted.

new monarch in his coronation-procession; Egyptian  smeru, de quibus v. Naville, Osorkon II, p. 11.

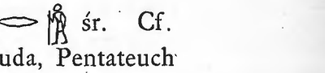
B. — Phrases and ideas.

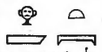
1. תמר זבל (22) "thou traversest the height of heaven". Compare the following phrases, applied to the sun-god, in the Book of the Dead, chapter XV :

a)  : nemȧ(k) ḥert em ḥetepu "thou stridest over the height of heaven in peace".

b) : t'af ḥert "he passeth through the height of heaven".

c)  : perik er pet, t'aik bȧt "thou shalt come forth into heaven, shalt pass through the sky".

d)  ḥatf em pet "he entereth heaven".

In these passages the Egyptian word  ḥert is an exact semantic equivalent of the Semitic זבל (from the root זבל "be high" = Assyrian zabâlu).

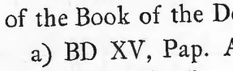
2. [אֹב]ם גם תפל כלבנת
.... גם כ ירכ[ב] עשק בם
.... עפעפן לפאֹת
מ[דבר]ם ומדבחת

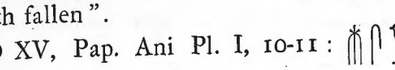
(9-12) :

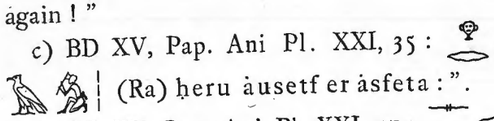
"(Foemen) also dost thou make to fall flat like a brick;
..... whensoever violence ent(ereth) into them,
Behold, they are made to flee like birds to the edge of
The d(ese)rts or the (sanctuary of) altars".

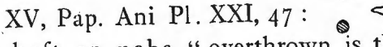
The triumph of the new Horus-king over his foes is a regular feature of the Egyptian odes. Horus, the new sun, avenges Osiris by conquering his foes, especially the Sebau or "rebels", and his triumph is commemorated both in the ritual of the annual coronation-ceremony (v. Erman, Handbook of Egyptian Religion, pp. 215 ff.; Brugsch, Drei Fest-Kalender des Tempels von Apollinopolis Magna, '77, pp. 12 ff.; Blackman, apud Hooke, Myth and

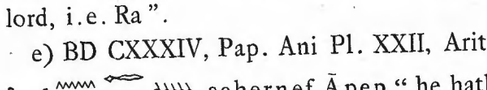
Ritual, pp. 33-4), and in the hymn to the sun-god (Ra) in the fifteenth chapter of the Book of the Dead.

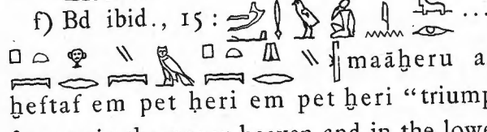
a) BD XV, Pap. Ani Pl. I, 10 :  Sebau her "the rebel hath fallen".

b) BD XV, Pap. Ani Pl. I, 10-11 :  mesu beteś an unsen! "children of impotence, they shall rise not again!"

c) BD XV, Pap. Ani Pl. XXI, 35 :  (Ra) ḥeru ausetf er asfeta :".

d) BD XV, Pap. Ani Pl. XXI, 47 :  seḫ[1] er ḫeft en nebs "overthrown is the foeman of her (Nebt-ankh's) lord, i.e. Ra".

e) BD CXXXIV, Pap. Ani Pl. XXII, Arit II, 3 : Budge, p. 143 :  seḫernef Āpep "he hath overthrown Apep".

f) Bd ibid., 15 :  maāḫeru an Ausar .... maāḫeru er ḫeftaf em pet ḥeri em pet ḫeri "triumphant behold is Osiris over his foemen in the upper heaven and in the lower heaven".

חל אמר

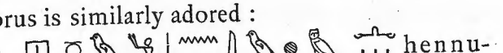
3. בנכם כבכבת [ז]בל אמ

ר וגו'

(23-26).

In these lines the stars and the heavenly host give praise to the newly risen Horus-king.

In BD XV the newly risen Horus is similarly adored :

a) BD XV, Pap. Ani XIX, 5 :  ḥennu-nek auhenu "the shining ones (i.e. stars, as rendered by Budge) praise thee".

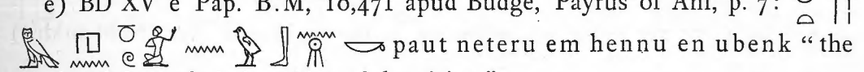
b) BD XV, Pap. Ani XIX, 8 :  ari en Nut nini en hrak heptta Maat! "Nut

1. In transcribing the hieroglyphs I have written ḫ in place of Budge's χ. I have also modified the translations in a few instances.

poureth unto thee libations of honour [1], whilst Maat (the goddess of Truth) embraced thee".

c) BD ibid. 10 :  qemāiu meḥtaiu amentaiu abetiu ḥer ṭuak "(the gods of) the south, north, west (and) east are for praising thee".

d) BD XV. Pap. Ani XX, 8 :  neteru nebu em haaui maas (en) tu em suten en pet "all the gods are in joy when they see thee in the status of king of heaven".

e) BD XV e Pap. B.M, 10,471 apud Budge, Payrus of Ani, p. 7 :  paut neteru em hennu en ubenk "the circle of the gods is in praise of thy rising".

4. [י]לד

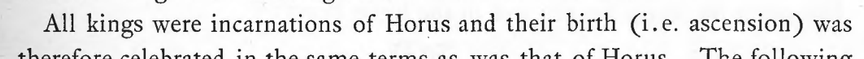
כבדה ליד[ע] הרה .... שדה

תנק

(26-28).

In these lines the conception and birth of the Horus-king is duly celebrated. The mother-goddess herself gives him suck from her breast.

All kings were incarnations of Horus and their birth (i.e. ascension) was therefore celebrated in the same terms as was that of Horus. The following illustrative passages are called from the Hymn to the Sun-god in BD XV.

a) BD XV Pap. Ani XXI, 32 :  mesentu mutk her tet "thy mother gives thee birth upon her hand (i.e. of her own volition ?)".

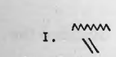
b) BD CXXXIV, Budge p. 145 :  mesessu mutf Auset "his mother Isis giveth birth unto him".

Cf. further in the note ad loc.

EXCURSUS II

Regal Odes in the Old Testament.

The Old Testament Psalter contains some compositions which, in all pro-

1.  nini is intended by the phrase תתן אשפעת חר "furnish the libations for Horus" in the text 1929, v. 4.

bability, were originally designed as congratulatory odes to the king to be recited at the New Year festival when he renewed his sovereignty.

Psalm II affords an excellent example of this type of composition. Here the divine descent of the monarch is proclaimed, the god YHWH formally pronouncing over him the adoption formula "I gather thee unto my bosom"[1], so saith YHWH to me, "my son art thou; this day did I beget thee". The new monarch has to ascend the holy hill of Zion, just as in the Ras-Shamra text I AB i. 26 ff. the deputy-king, 'Ištar-'ariṣ has to ascend the mountain to the "navel of Zaphon".

In that poem not only is the divine nature of the king-ship especially emphasised, but stress is also lain upon the king's triumph over his foes, just as in our text: "Thou shalt break them with a rod of iron, like a potter's vessel shalt thou dash them in pieces".

Psalm XLV is another "coronation-ode", here coupled with a celebration of the sacred marriage consummated between the new king and chosen hierodules [2].

Once again the divine appointment is stressed: "Therefore hath God, thy god, annointed thee". Moreover, the king's prowess over his enemies is again mentioned: "Thy shafts are sharpened, they fall into the hearts of the king's enemies".

Psalm LXXII is another coronation-psalm, coupled with a prayer *pro salute imperatoris*. Here we find the usual coronation-formula "May he prolong his days along with the sun, and like as the moon for age upon age" (v. 5); "May his name survive for ever, may his name continue (?)[3] like the sun" (v. 17). With this we may compare Clay, Miscell. Texts from Yale Coll. 38, ii. 35-6: isid (iṣ) kussišu ana umi ṣati lišaridma and as well the Ras Shamra text II AB iii, 6-7: יסדך [יתכ]ן דר דר.

1. V. 7: read with Torczyner, אוֹסִיפְךָ אֶל־ חֹק for MT אֲסַפְּרָה אֶל־ חֹק, which can scarcely be sound.

2. The last verses of this psalm (11-16) are disfigured by several conflates and textual corruptions. It seem to me not impossible that in their true form they contained addresses to the king's various partners in the sacred marriage. In v. 13 we still have בַּת־צֹר (Thou Tyrian maid) and hence I would suggest that in v. 11 after שִׁכְחִי בַּת originally followed the name of city, which could be varied, whilst in v. 14 בַּת־מֶלֶךְ פְּנִימָה probably also contained the name of a city.

3. MT יִנֹּון is doubtful; LXX: διαμενεῖ points to יָדוֹן.

In this prayer also special emphasis is lain upon the king's prowess against those who indulge in violence: "and may he crush the violent" וְיַדְכֵּא עוֹשֵׁק (v. 4). If is significant that in this last phrase the very same word (עשק) is used as occurs in a similar context in our text: גם כ יו[כ]ב עשק בם .. וגו'.

Further, there is Psalm CX which is liewise a congratulatory ode addressed to a king. Here again the divine appointment is stressed in the opening words: "Quoth YHWH unto my lord: sit thou at My right hand"[1]. Here also the monarch's prowess against his enemies is especially mentioned: "Sit thou at my right hand whilst that I set thy foemen as a footstool at thy feet; Yawheh sendeth from Zion a rod of thy prowess, rule thou amid thy foes..... Yawheh stands at thy right hand; he smiteth kings in the day of His wrath. He judgeth among the nations, he produceth a fullness of corpses over a wide area"[2].

Lastly, there is Psalm XXIV. This is quite clearly a New-Year coronation-Psalm. Not only does it celebrate the triumph of the king and his proud entry into the city, but it also commemorates the establishment of the earth at the beginning. "To Yahweh belongeth the earth and also that which filleth it, the world and they that dwell in it. For he founded it on the waters and stablished it on the floods". The glories of the king are thus described: "Who shall ascend the hill of Yahweh? And who shall rise up in His holy place? He that is clean of hands and pure of heart who applied not his soul unto vanity nor took an oath in deceit. He shall receive b'râkâh [3] from Yahweh, and triumph from the god of his salvation" [4].

This panegyric compares in spirit with the words of our text: (vv. 17-18) חצר פעלך | ובנ שמעך. It is followed by an invocation to the city-gates to give triumphant entry to "the king of glory", here identified with Yahweh himself. It is probable that in its original form the psalm referred to a mortal king, since the verses 7-10, which identify the "king of glory" Yahweh are written in a different meter (trimeter instead of dimeter) and may therefore be regarded as an addition.

1. As to this vide my note to II AB n. 134 in JRAS, 1935, p. 31.
2. Hebrew: עַל־אֶרֶץ רַבָּה.
3. בְּרָכָה is not simply "blessing", but rather superhuman and numinous power; cp. Arabic.
4. This refers to the king's ascent to the holy hill, as in Psalm II 6 and as in I AB i. 26 ff.

*

Attention may also be called to the "YHWH malak" Psalms (93 and 97) which Schmidt, Mowinckel and Von Gall long ago proved to go back to the ceremony of the annual induction of Yahweh the King. Psalm 97 is especially instructive, for it seems to reflect the ancient idea, imported into Palestine during the early centuries of Egyptian domination and thence fixed as a stereotyped "pattern", that the new king was a rerisen Sun. This provides the simplest explanation of the imagery which runs through the poem :

"Cloud and mist are around him" (v. 2).

"Fire walketh before him and burneth his foemen round about" (v. 3).

"A light dawneth for the righteous" (v. 11) (reading זרח).

This accords entirely with the imagery of our text and of its Egyptian counteaparts.

POSTCRIPT. — An edition of this text by Ginsberg, on totally different lines, appeared in *Tarbiz*, VI, pp. 102-5. He sees in it a fragment of the Aleyan-Baal epic! This, however, ignores all the Egyptian parallels.

I am not now entirely certain that the name Horus actually occurs in l. 13. The spelling חר (with hard ḥ) would be anomalous, but could be justified from such Assyrian transcriptions as Ḫuru and Paḫuru.

In l. 8. Ginsberg reads רם לך פ ופע "exalt thyself and be aggrandized" (sense after the Arabic), and in l. 15 he reads בתלת ענת "Virgin 'Anat" for בעלת ען. Both are attractive readings, but by no means certain.

REVIEWS AND NOTES

Les nouvelles fouilles de Tanis (1929-1932). Par Pierre Montet, Publ. de la Fac. des Lettres de Strasbourg, 2e sér., Vol. 10. 188 S., 90 T. 8°. Paris, 1933. 50 Frs.

In dem anzuzeigenden Bande gibt Montet einen erfreulich ausführlichen Vorbericht der französischen Ausgrabungen in Tanis, mit denen er die viele Jahre zurückliegenden Arbeiten seiner Vorgänger, zuletzt Petrie's, fortsezt. Es ist zu hoffen, dass es nunmehr gelingen wird, die weiträumige Ruinenstadt im nordöstlichen Delta endgültig und systemathisch zu erforschen. An den Namen von Tanis knüpfen sich eine Reihe historisch wichtiger, viel umstrittener Fragen, von denen eine bereits jetzt als sicher gelöst betrachtet werden darf, nämlich die, dass die Ruinen von Tanis die berühmte Ramsesstadt Per-Ramses bergen und ebenso Auaris, die Hauptstadt der Hyksos.[1] Für die vom Verf. gegebene sichere Bejahung der zweiten wichtigen Frage, ob Tanis auch schonim MR eine blühende Stadt gewesen sei, fehlen indessen noch zwingende archäologische, vor allem architektonische Beweise. Es scheint mir aber trotzdem im Gegensatz zu denen, die in Tanis lediglich eine späte Gründung sehen wollen[2], durchaus denkbar, dass an dieser Stelle schon seit dem AR eine Stadt lag[3]; soll man wirklich annehmen, dass die Bauherren des späteren Tanis von der 19. Dyn. an bis in die Ptolemäerzeit hinein immer wieder die Tempel von Abusir plünderten und Säulen und Reliefblöcke, letztere als einfache Bausteine, nach dem fernen Tanis schafften? Die andere Annahme liegt doch weit näher, dass ältere, an Ort und Stelle vorhandene Bauten sich dies traurige Los gefallen mussten. Ähnlich denke ich über die "Taniskunst", worunter man seit Maspero eine grosse Zahl der in Tanis schon früher gefundenen Statuen des MR zusammen zu fassen pflegt, darunter die

1. Auch Gardiner pflichetdieser Gleichsetzung jetzt bei, JEA XIX, 122.
2. Z. B. Kees in seiner Besprechung des Montet'schen Buches, OLZ, 1934, 201.
3. Dem widerspricht allerdings die Stele mit der tanitischen Ära, nach der die Ägypter selbst die Gründung von Tanis erst in der Hyksoszeit angenommen hätten; vgl. Sethe in ÄZ. 65, 85. S's Ausführungen über die wahrscheinliche Herkunft der Ramessiden aus Tanis und die sich daraus zwanglos erklärende Bevorzugung ihrer Heimatstadt und ihres Heimatgottes Seth sind sehr beachtenswert.

berühmten Sphingen Amenemhets III. in Kairo. Ohne auf diese kunstgeschichtliche Frage hier näher eingehen zu können, sei nur gesagt, das diejenigen, die diese Skulpturen von den Hyksoskönigen oder den Ramessiden im ganzen Lande zusammengestohlen lassen werden, völlig den einheitlichen Kunstgeist dieser Werke übersehen, den Evers in seinem sonst in vielem anfechtbaren Buche Staat aus dem Stein (II, 117) treffend geschildert hat und der sich deutlich von den meisten « oberägyptischen » Werken des MR unterscheidet. Man müsste in dem königlichen Sammler, der mit jenen Statuen die Tempel von Tanis schmückte, schon einen ganz eigenwilligen Kunstliebhaber erblicken, der es mit Kennerblick verstanden hätte, stilistisch ähnliche Werke im ganzen Lande für Tanis aufzutreiben. Das ist doch sehr unwahrscheinlich, und die viel einfachere Lösung ist die Annahme einer tanitischen Kunstschule des MR und die Erklärung der wenigen oberägyptischen Beispiele als deren Ableger. Man sollte sich endlich daran gewöhnen, das alte Ägypten nicht nur unter dem Gesichtswinkel Oberägyptens mit Memphis anzusehen und dem Delta die ihm auch im Altertum gebührende Rolle einzuräumen.

Für die ägyptische Religion ergeben die Montet'schen Grabungen mancher lei Neues. Einmal sind die mit dem Namen Ramses-Miamun zusammengesetzten Götternamen von Interesse, wie Amun des R.-M., der Re des R.-M., Ptah des R.-M., durch die Götter der alten Hauptstädte zu den speziellen Göttern der Ramses-Stadt « Tanis » gemacht wurden. Der ursprüngliche, jedenfalls seit der Hyksoszeit belegte Stadtgott war Seth. Seine asiatische Gemahlin Anat tritt durch die neuen Funde besonders hervor in mehreren Statuengruppen, welche die Göttin neben Ramses II. zeigen (T. 54, 70-72). Daneben erscheinen Sachmet und die alte Gaugöttin Uadjit (T. 56, 59-60), ebenfalls im Verein mit Ramses II. Montet zeigt, dass unter der 21. Dyn., unter der der Name Tanis erstmals erscheint, Seth endgültig als feindlicher Gott verdrängt wurde und an seine Stelle die thebanische Götterfamilie trat. Die schöne Statue eines Chonspriesters der Ptolemäerzeit (T. 57-58) wurde in der Nähe einer Gruppe der Göttin Anat in dem von Montet als Anat-Tempel bezeichneten Gebäude gefunden ; Montet verweist dazu auf eine ebenfalls ptolemäische Stele der Sammlung von Bissing (p. 112), auf der Anat, Mut und Chons nebeneinander dargestellt sind. Wenn auch über die Herkunft dieser Stele nichts bekannt ist, so dürfen wir doch aus der Verbindung mit den neuen Ausgrabungen folgern, das die Verpflanzung der thebanischen Götterfamilie nach Tanis dort in der Spätzeit eine Annäherung an die ursprünglich asiatische Göttin Anat zur Folge hatte.

Wir wünschen den französischen Grabungen erfolgreichen Fortgang und

erhoffen von ihnen eine endgültige Klarstellung der so wichtigen AR- und MR-Probleme um Tanis. Für einem künftigen Vorbericht wären etwas grössere und vor allem deutlichere Abbildungen sehr erwünscht.

A. SCHARFF, München

Die Reliefs und Malereien des neuen Reiches. Teil I : Szenen aus dem Leben des Volkes. Von Luise Klebs. Heidelberg, Winters. Universitätsbuchhandlung, 1934, pp. 243, 144 ills. RM 25.

The scenes discussed in this work represent the daily life of the Egyptian people of the period 1580 to 1100 B. C. Like the two previous volumes of this important work by Frau Klebs, the volume before us represents the best kind of reconstructive work done by students of ancient Egyptian culture. Unfortunately for the future of this particular piece of work, the able authoress died before the present volume was through the press. Final touches were added by Frau Agnes Würz, Frau Dr. Schrader and by Professor Ranke who has written a worthy preface.

Almost every form of social and domestic life has been illustrated and described on the basis of original material — farming, gardening, the care of cattle, hunting, fishing, cooking, art, needlework, music, dancing, sport, etc. Here and there the student of Egyptian religion will find important illustrations and discussions of such topics as the making of coffins, music and dance in divine service and choral rendering of the liturgies. All illustrations and discussions are well and carefully documented.

Samuel A. B. MERCER

A History of Religion. By Herbert H. Gowen. The Morehouse Publishing Co., Milwaukee, 1934, pp. 698. $3.50.

The wide range of this single volume on such a large subject leaves little space for the religion of ancient Egypt — only twenty pages — and yet in these twenty pages Dr. Gowen has found space for a well-proportioned description and estimate of a religion which lasted for well nigh five thousand years. In a field like Egyptian religion where new facts are being brought to light almost every week, one is not surprised to find some theories, discarded in the most recent general treatments of Egyptian religion. Nor would it be fair to expect Professor Gowen to have escaped this danger, as, for example, when he identifies the inhabitants of Punt with the Somalis, or when he says that the Osiris cycle was possibly at first the local cult of

Abydos, or again when he admits that one section of the Book of Proverbs was borrowed from Amenemope. But when he identifies Rē' with Memphis rather than Heliopolis one is led to think that a serious misconception of fundamental Egyptian religious ideas exists. Nevertheless, the chapter is well-written and contains a clear, vivid and instructive picture of the chief ideas in ancient Egyptian religion. As to the book itself, covering the whole range of religious ideas from primitive times until the present day, in all parts of the world, the reader will find this book to be just what he wants for a general survey of the world's great religious systems.

Samuel A. B. MERCER

Karanis, The Temples Coin Hoards, Botanical and Zoölogical Reports, Seasons 1924-31. Edited by A. E. R. Boak. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1933, pp. 93, pls. XXIX, plns. XIV. $2.50.

The most interesting part of this important publication for our readers will be found in sections one and two where the North Temple is so-well described by Boak and the temple of Pnepheros and Petesouchos by Peterson. The large fire altar, in the North Temple, on one side of which is the head of a male deity, bearded and horned, is not inscribed, but most likely was dedicated to Zeus Ammon Sarapis Helios. There is also a second large altar, of the Roman period, dedicated by Sarapion. But the absence of sufficient dedicatory inscriptions in the temple makes it difficult to say to whose cult it was dedicated. The temple at Karanis, dedicated to the worship of the crocodile gods of the Fayūm, Pnepheros and Petesouchos, was erected in the second half of the first century of the Christian Era. It was dedicated in honour of Nero during the prefecture of Julius Vestinus 59-60 A. D.

A study of the catalogue of coins, written by G. J. Milne, is instructive especially in respect to the deities worshipped. The last section, consisting of Botanical and Zoölogical reports contains much interesting and useful material. The book is a substantial contribution to the study of ancient Karanis (Kōm Aushîm).

Samuel A. B. MERCER

The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography. By W. F. Albright. American Oriental Society, New Haven, 1934, pp. 67.

In this important Study of Egyptian Syllabic orthography, Professor Albright has attempted to establish the vocalization by a purely inductive

method, and in doing so has taken advantage of the great increase in cuneiform transcriptions of syllabically written words, the great increase in our knowledge of West-Semitic phonology and vocabulary in the second millennium, and especially the recent discovery of the Egyptian vocalic system of the New Empire. The material upon which he has operated is given in thirty-four pages of autographed examples. His conclusions are tabulated on two pages. The reader is advised to study these examples check up the conclusions and see for himself how wonderfully compelling Dr. Albright's thesis is. A full explanation and discussion of the questions at issue are to be found in the first thirty pages.

Samuel A. B. MERCER

An Introduction to the Books of the Old Testament. By W. O. E. Oesterley and T. H. Robinson. New York, The Macmillan Company, 1934, pp. 454. $4.00.

Driver's *Introduction*, as far as the English-speaking world is concerned, stands in a class alone. The book before us does not pretend to supercede it. On the other hand it is fuller than such smaller *Introductions* as those of Gray or McFadyen. It, therefore, fills a gap and will be found most useful.

For the student of Egyptian religion, casting widely his net for all and any information, the book will not be found of much interest. Such a student would turn immediately to those pages dealing with the Exodus, Proverbs, etc., but here, even for Old Testament students, there is nothing to be found. Even the interesting problem of the relationship between Amenemope and the parallel passages in Proverbs in passed by with but a few words.

For the student of the Old Testament, the sections on the text of the Old Testament are very inadequate, for example, one look in vain for any mention of recent work done on the Ethiopic text of the Old Testament, especially for that of Loefgren on the prophetical book and the present reviewer on Ecclesiastes. Otherwise, the work is will proportioned, compact, and printed in a readable way,

Samuel A. B. MERCER

The Alphabet, its Rise and Development from the Sinai Inscriptions. By Martin Sprengling. University of Chicago, 1931, pp. 71, $1.00.

This brochure contains an original and scholarly story of the alphabet, especially in its relation to the Sinai inscriptions. The chart of scripts on

page 55 is particularly important. The Egyptian interest in such a discussion is quite obvious.

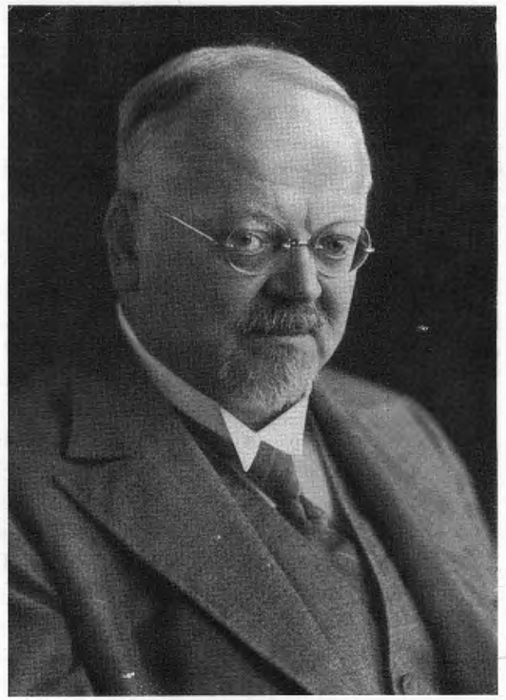
S A.B.M.

KURT SETHE
(1869-1934)

Mit Kurt Sethe ist der grösste Philologe verschieden, den die Ägyptologie jemals besessen hat. Ein schweres Herzleiden raffte ihn unerwartet schnell dahin, mitten heraus aus der Fertigstellung seiner grossen Lebensaufgabe, des Kommentars zu den Pyramidentexten. Damit ist schon das Werk genannt, durch dessen kritische Textausgabe er für die Erforschung der ägyptischen Religion Grundlegendes geleistet hat. Dass Jemand imstande sein wird, den Kommentar in des Verstorbenen Sinne zu vollenden, ist kaum zu hoffen, denn jedem unter den Jüngeren fehlt die allumfassende Text- und Sachkenntnis, die Sethe in einzigartiger Weise besass und mit einem geradezu genialen Scharfsinn, einem wunderbaren Gedächtnis und einem vorbildlichen Fleisse verband. Er kam Ende der achtziger Jahre in unsre Wissenschaft hinein, als Erman das grammatische Gebäude auf eine feste Grundlage stellte, und hat also alles, was seit dieser Zeit im Bereich ägyptischer Texte erarbeitet worden ist, lebendig miterlebt und das meiste selbst mitschaffen helfen. Fast unübersehbar ist die Fülle seiner Arbeiten, sie reichen von den grammatikalischen (Verbum, Nominalsatz) über Textausgaben (Urkunden, die Ächtungstexte aus dem frühen MR, die für die Religion so bedeutungsvollen dramatischen Texte und viele andere) zu historischen (u. a. die Beiträge zur ältesten Geschichte) und religionsgeschichtlichen (z. B. seine letzte Abhandlung über die Kanopen). Unser Wissensstoff ist in den 45 Jahren von S.'s wissenschaftlicher Tätigkeit nicht zuletzt durch seine überzahlreichen eigenen Arbeiten ins Unermessliche angewachsen, so dass es einem Heutigen einfach unmöglich ist, all das in sich aufzunehmen, was S. und seine gleichaltrigen Freunde sich in ihrem langen Leben haben aneignen können. Darin scheint in erster Linie das Unersetzliche bei S.'s Verlust zu liegen.

Abgesehen von der Archäologie hat Sethe auf allen Gebieten der Ägyptologie gearbeitet und Grundlegendes zu sagen gehabt. Mochten es historische oder religiöse Probleme sein, um deren Lösung er sich mühte, immer ging er von den Texten aus und gewann ihnen, wenn auch manchmal allzu kühn ergänzend, das Letzte ab. Dass er bei seinen Kombinationen, etwa in der gelehrten Schrift über die Urgeschichte und die älteste Religion der

Ägypter, zuweilen weit über das Ziel hinausschoss, anstatt sich mit einem bescheidenen Ignoramus zu begnügen, wird man ihm nicht verübeln wollen im Hinblick auf die zahllosen wertvollen Einzelbeobachtungen, die in allen seinen Arbeiten stecken. Sethe wurzelte im Zeitalter des Rationalismus, dem Wissen und Erkennen oberstes Prinzip war. Ob aber damit allein gerade dem Wesen der ägyptischen Religion beizukommen war, dürfte heute nicht mehr ohne weiteres bejaht werden können. Eine objektive Wissenschaft in S.'s Sinn gibt es nicht, und darum paart sich mit der Trauer um den Heimgang dieses gewaltigen Wissensmenschen doch auch die feste Zuversicht, dass Jüngere mit anderen Auffassungen den liegen gebliebenen Problemen der ägyptischen Religionsforschung künftig nicht minder erfolgreich zu Leibe rücken werden.



KURT SETHE (1869-1934)

Im persönlichen Verkehr galt Sethe oft als unnahbar und allzu scharf im Urteil. Das war aber nur äussere Schale ; im Grunde war er jedem Frager aufgeschlossen und riet und half, wo er nur konnte. Wie mancher Kollege wird sich seit S.'s Tod schon gefragt haben, an wen er nunmehr schreiben solle, wenn er diese oder jene Textstelle nicht verstand ? Sethe war für Viele die Ultima ratio. Trotz seiner eigenen Arbeitslast beantwortete er alle schriftlich an ihn gestellten Fragen rasch und gründlich, und in den meisten Fällen kam von ihm die belehrende Aufklärung ; wenn er einmal versagte, dann war eben wirklich nichts mehr zu machen. Erst in seinen letzten Berliner Jahren gelang es ihm, einen grösseren Schülerkreis um sich zu versammeln, und mancher Jünger unserer Wissenschaft aus dem

Pharaonenlande selbst sass in letzter Zeit zu des grossen Philologen Füssen. Vorlesungen allgemeineren Inhalts lagen ihm nicht ; erst der vorgeschrittenere Philologiestudent, der seinen meisterhaften Interpretationen schwieriger Texte zu folgen vermochte, fand den wissenschaftlichen und persönlichen Weg zu ihm; und trauernd stand die Schar seiner Schüler an der Bahre des grossen Meisters. Sethe's Scharfsinn war Begnadung, sein umfassendes Wissen wird wohl kaum wieder Jemand trotz allen Fleisses erreichen ; aber nehmen wir Jüngeren uns seine philologische Methode zum leuchtenden Vorbild, denn nur sie allein führt zum wahren Verständnis der altägyptischen Kultur, — mögen wir auch dann deren Einzelerscheinungen wie z. B. die Religion mit andern Augen ansehen, als es der Entschlafene tat, — immer getrieben von dem Glauben, auf Sethe's Schultern fest zu stehen und weiter zu arbeiten an der Erforschung jener alten, grossen Kultur.

A. Scharff, München

PROTAT BROTHERS, PRINTERS, MACON (FRANCE). — MCMXXXV

EGYPTIAN RELIGION

EDITED BY SAMUEL A. B. MERCER
Professor of Egyptology, Trinity College in the University of Toronto, Canada

PUBLICATION
OF THE
ALMA EGAN HYATT FOUNDATION
NEW YORK
HARRY M. HYATT DIRECTOR

VOLUME III JULY, 1935 NUMBER 3

COLLE... OF TRAN...

L'INVASION DE LA RÉALITÉ DANS LA PENSÉE RELIGIEUSE DE L'ÉGYPTE ANCIENNE

par Raymond Weill, Paris.

Comme tous les autres primitifs, au sortir de la nuit des temps préhistoriques, les Égyptiens ont eu à découvrir et à explorer le monde réel, tout autour et à grande distance souvent du cercle des conceptions de l'esprit humain dans sa petite enfance, monde étroit et fictif, borné aux notions tutélaires du clan et de ses puissances alliées au centre du grand milieu hostile, dominé par cette idée première que le clan était toute la société humaine, en tant que valable et considérable. Il sortit de là les religions locales, toujours jalousement conservées sur place, fermées, cloîtrées, en même temps que par élargissements progressifs de la société s'élaboraient les peuples ; et qu'à un stade relativement tardif de ce processus d'agrégation, chez le peuple déjà constitué, spirituellement tout au moins, dans de larges zones de territoire, paraissent ensuite les religions générales, qui se superposent aux cultes locaux hérités des vieux clans.

Ces premiers développements de l'intelligence et de l'organisation, en Égypte, sont tellement anciens que nous en avons seulement les lointains souvenirs et ne pouvons en faire l'histoire ; aussi loin que nos lumières documentaires remontent, nous n'y voyons pas les hommes aux prises avec la réalisa-

tion du monde extérieur, nous sommes renseignés seulement sur l'état social et spirituel, beaucoup plus tardif, des villes et des états en construction qui s'entrechoquèrent, durant une longue période, avant la réalisation de l'unité pharaonique, et nous savons certainement qu'au moment où s'ouvre la période pharaonique, les religions générales en Égypte sont déjà complètement organisées, ce qui suppose un travail accompli d'agrégation, d'unification spirituelle dont les débuts remontent à une date forcément très antérieure.

Sous un régime social ainsi élargi, organisation « civile » très vaste et communauté des religions générales, il est bien clair que l'homme est en contact, et depuis longtemps, avec la réalité du grands univers, de ses nécessités et de ses ressources, des phénomènes humains et matériels, des besoins, des devoirs et des règles qui s'y rencontrent ou s'y rapportent ; et la seule question qui puisse se poser en général, touchant cette connaissance solide et parfaite du réel au sein d'une grande société humaine, est de savoir si les notions afférentes sont agréables ou pénibles à l'individu, en accord, en opposition ou en indifférence avec la tendance des notions *irréelles* qui pèsent sur son esprit d'autre part. Contrairement à ce qu'on pourrait penser d'abord, les conditions de la religion n'ont point une action prépondérante sur le caractère et l'humeur de la société humaine; ce sont deux domaines vraiment indépendants, sinon sans communications. De manière générale la religion, et il faut comprendre ici les religions locales des temps primitifs, et les religions générales qui se superposent à celles-là, et les religions subséquentes de tous les âges, la religion, idées, images et littérature, baigne toujours dans l'irréalité primordiale, préhistorique, proprement et fondamentalement religieuse, n'essayant jamais de s'en dégager; n'empêchant point que chez les peuples se développent des formes de mentalité et d'action extrêmement diverses, auxquelles la religion a une part plus ou moins grande, souvent négligeable. Pensons au peuple japonais d'aujourd'hui, grave et discipliné, sans religiosité définie, et à l'immense fourmilière chinoise de la dureté, du travail et de l'intelligence, où la religion ne gouverne guère la vie ; évoquons, pour le contraste, le non moins vaste Hindoustan où musulmans et brahmanistes s'entretuent pour les principes du bœuf sacré et du porc impur; différemment encore, la masse profonde de la Russie paysanne et sauvage, où le prêtre au village, si longtemps, fut une force respectée mais fastidieuse ; et dans l'Occident européen, les variétés mentales et sociales sans nombre des peuples catholiques. En vérité, il semble que la religion ne tient pas forcément rang parmi les déterminants culturels essentiels d'un peuple.

L'observation ainsi faite s'applique aux groupements de l'antiquité, dès qu'ils ont dépassé le stade extrêmement ancien du clan et de la religion tribale, le seul auquel la religion gouverne effectivement et complètement la société et l'individu. Dès l'heure suivante, toutes les possibilités sont ouvertes dans le sens de l'indépendance de la religion et de la vie extérieure à la religion, et l'avertissement de ce principe est suffisant pour que, tournant notre attention vers l'Égypte ancienne, nous ne soyons point trop surpris de trouver chez elle une séparation remarquablement nette, totale, des choses de la religion et de la conduite de l'homme dans son humble vie de tous les jours.

La religion égyptienne est un monde complexe et très développé, assez inarticulé, touffu, incohérent du point de vue logique mais fortement aggloméré, quoique sans ordre, du fait de l'imbrication en tous points des religions locales et des religions générales, parmi lesquelles la multiple religion funéraire tient une grande place ; au total, une organisation importante par sa masse, compliquée et enrichie au cours des temps, très ancienne dans sa structure essentielle. A côté de cela, comme il est observé par nos historiens depuis très longtemps, l'homme d'Égypte, celui même des premiers siècles de l'État pharaonique, est un vivant très simple, dont les descendants ne devaient jamais cesser de perpétuer le type ; intelligemment et parfaitement ouvert à la vie réelle, amoureux de cette vie et attaché à elle, enraciné en elle, dans des conditions de force, de clarté et de sérénité dont les traits persistent, sous nos yeux, chez les paysans de la vallée, dans l'espèce de noblesse tranquille, humble et courageuse, amicale, résignée, qui est au fond de leur caractère.

Ces dispositions se traduisent, chez l'Égyptien de la plus ancienne période historique, par une philosophie expressément formulée, et particulièrement par une morale dont nous avons les très abondants témoignages. Il nous est donné de suivre le développement de cet acquis spirituel, dont l'élaboration se manifeste, au cours de l'Ancien Empire, par les innombrables attestations de la notion morale et des obligations morales dans leur caractère de nécessité impérative, en attendant que vers le début du Moyen Empire commence le travail littéraire systématique sur la matière, la rédaction de ces livres bien

connus, sur la conduite de l'homme et de la société, dont la substance et la forme passeront sans grand changement aux siècles ultérieurs.

Sous l'Ancien Empire, on le sait très bien, ce que les gens distingués nous disent d'eux-mêmes dans les inscriptions de leurs chapelles funéraires ne laisse aucun doute sur l'importance que la culture de ce temps attache à l'accomplissement de la *bonne action*, au sentiment et à la pratique de la fraternité humaine, au généreux exercice de la fonction sociale envisagée pour l'intêrêt du commun des hommes, des administrés quand c'est un chef qui parle, comme c'est le plus souvent le cas. On a toujours donné du pain à l'affamé, de l'eau à qui avait soif, des vêtements à qui était nu ; on passait en barque celui qui ne savait franchir le fleuve, on remettait l'égaré sur sa route ; l'honnête homme était un fils pour le vieillard, un frère pour le réprouvé, un époux pour la veuve, il était le vêtement de l'enfant sans mère et l'abri de tous contre la tempête, il était le secours du malade ; l'homme puissant, le haut officier n'a jamais opprimé une veuve ni outragé la fille d'une maison respectable, ni inquiété paysan ou berger dans son travail ; aux années de disette, il a secouru le peuple, sans faire de différence en cela entre grands et petits ; comme juge, il a toujours cherché a ce que les parties quittassent le tribunal satisfaites l'une et l'autre. Ainsi s'expriment les notions premières, on peut dire immémoriales.

Dès avant le Moyen Empire s'ouvre, dans le même ordre d'idées, la période des livres, des recueils de maximes, règles et recommandations pour la vie privée et la vie publique. Il y est traité de la maison, du mariage et de l'épouse, des enfants, du danger des autres femmes, des obligations vis-à-vis des hommes et particulièrement des petits et de ceux qui sollicitent, de la nécessité d'une contenance modeste, de la maîtrise de soi-même, de l'abstention de bavardage, ainsi que d'orgueil mauvais de sa propre science, du caractère dévastateur de l'avidité dans les relations humaines. Tout cela est envisagé, la plupart du temps, du point de vue utilitaire, bien vivre pour vivre commodément, élégamment, honorablement pour soi-même et pour les autres, mais la notion d'une solidarité de conduite et de résultats, très présente et immédiate en cette morale individuelle, n'est pas sans quelque grandeur et déjà quelque beauté. A la même époque d'ailleurs, voici le livre des instructions supposées d'un roi des anciens temps à son fils, un traité moral du gouvernement des hommes, où reparaissent les thèmes des inscriptions funéraires sur les obligations de qui commande et gouverne. Utilitaire encore, ce traité de gouvernement, mais d'esprit remarquablement élevé, lorsque par exemple il formule le devoir, pour le prince, de dominer la passion, garder la sérénité, préférer la raison à la violence, et vis-à-vis des dieux, de considérer que la vertu de l'homme leur est plus chère que le sacrifice.

Cette littérature de morale individuelle et de morale sociale devait se poursuivre, dans le même cadre et en des formes peu changées, jusqu'aux époques tardives de l'Égypte. Au Nouvel Empire, elle est de lieu commun depuis nombre de siècles. Mais à ce moment, au début du Nouvel Empire, se manifeste une grande nouveauté, un passage, une transmission extrêmement significative quant à l'évolution de l'esprit, l'introduction de cette morale de la vie humaine et réelle, dans le corps des formules religieuses.

Peut-être n'a-t-on jamais souligné assez fortement, jusqu'ici, le caractère terrestre et réel, étranger à la religion, de cette morale humaine immémoriale, ou, si l'on veut, la profonde indifférence de la religion et des constructions religieuses anciennes pour les conceptions et les objets de la vie réelle, et par conséquent, la nouveauté, l'extrême importance spirituelle de la venue en contact des choses de ces deux mondes.

C'est dans le domaine de la religion funéraire que le phénomène se produit. Il faut avoir bien présent, ici, que toute religion primitive comporte toujours une morale, au sens propre du mot, puisqu'elle ordonne certaines choses et en interdit d'autres, mais que cette morale réside entièrement dans la volonté du dieu, qui n'est pas forcément agréable ou sympathique, l'obligation de satisfaire le dieu, sans intervention des notions de bien et de mal en elles-mêmes, à quoi la religion primitive est rigoureusement indifférente. Et il en est tout à fait de même dans ce département religieux spécial qui est la religion funéraire. Au stade primitif, en ce domaine, il s'agit toujours, pour le défunt, d'accéder à un certain destin désirable, moyennant certaines conditions remplies auprès de certaines divinités. En Égypte, aux origines intactes, soit au début de l'Ancien Empire, il y a deux religions funéraires côte à côte, l'une pour le roi, l'autre pour le commun des hommes. Le roi, dieu de son vivant, fait son destin d'outre-tombe avec le Soleil, au ciel, et il dispose d'une collection très vaste de formules magiques destinées à l'introduire auprès du

Soleil et à lui donner accès dans les résidences solaires. L'homme ordinaire, lui, a un objectif tout autre et plus modeste : le repos dans la Cité funéraire, domaine d'Anubis tout d'abord, d'Osiris ensuite de très bonne heure, domaine qui est le cimetière en première heure et bientôt se déplace pour devenir un royaume plus agréable, quelque part derrière l'horizon occidental. Dès les premiers siècles d'ailleurs il arrive que la religion d'Osiris, ambitieuse et agressive, forte de l'assentiment de la masse humaine, donne l'assaut à la religion solaire réservée à la seule personne royale, envahit en quelque sorte le ciel et finit par tirer à elle, par annexer cette religion royale, d'autant plus aisément qu'en mouvement contraire, le Pharaon dépouillait peu à peu sa divinité et venait à se ranger à la condition humaine. Ce travail est très avancé vers la fin de l'Ancien Empire. A partir de ce moment, il n'y a plus, pratiquement, qu'une seule religion funéraire, la religion osirienne triomphante. Mais pour avoir accès au royaume d'Osiris, il n'est pas nécessaire d'avoir été bon, de n'avoir pas fait le mal — ce sont choses que les Égyptiens connaissent bien, mais d'un tout autre domaine — pour satisfaire Osiris, il faut accomplir certains rites et prononcer certaines formules.

En cours de route, d'ailleurs, dans la formulaire inspiré par la préoccupation d'arriver en paix chez Osiris, il s'était introduit, il avait foisonné autour de l'objet principal une foule d'élaborations parasites, extérieures à l'organisation osirienne, visant à protéger le défunt, dans son voyage d'outre-tombe, contre tous les dangers possibles. Une imagination de tendance populaire s'y était donné libre carrière, fournissant au mort un large outillage de formules pour empêcher qu'il oubliât son nom, que sa bouche lui fût dérobée, ou bien son cœur, ou que sa tête fût tranchée, ou qu'il manquât d'air respirable, ou bien de nourriture et de boisson, et alors fût contraint de manger ses excréments et boire son urine, ou encore qu'il fût piqué par les serpents. La crainte du repas ignoble et la crainte des bêtes venimeuses, très particulièrement, se manifestaient déjà dans le vieux formulaire pour le roi en religion funéraire solaire. Ce formulaire de l'Ancien Empire avait transmis, en outre de ceux-là, de nombreux éléments au recueil pour le commun des hommes, qui avait fini par devenir une énorme, une incohérente collection de récités magiques pour parer à tous les dangers et servir à tous les besoins possibles, au premier rang desquels celui de pouvoir *sortir au jour* à volonté, cette liberté suprême du

défunt en l'autre monde. Ce grand recueil magique, que nous appelons le *Livre des Morts*, était arrivé à sa condition développée vers la fin du Moyen Empire.

C'est alors que se produit le grand événement. Comme si les portes de la citadelle magique étaient enfoncées par une nécessité irrésistible, y interviennent et s'installent des préoccupations de bien et de mal largement exprimées, dans le cadre d'un *jugement* du mort tenu de se justifier devant la puissance divine.

*
* *

C'est ce que nous appelons la *confession négative*, ou mieux la *déclaration d'innocence* du chap. 125 du Livre des Morts, exactement les deux *déclarations* qui se suivent en ce chapitre, soudées l'une derrière l'autre. Elles se présentent dans cet état dès la première rencontre, aux exemplaires du début du Nouvel Empire. Mais il est bien expliqué, aujourd'hui, que la première *déclaration* est l'originale, la primitive, l'autre un peu plus tardive et rajoutée [1]. La première est de beaucoup la plus remarquable ; très connu, remarqué et cité depuis longtemps, ce discours que tient le défunt pendant qu'on *pèse son cœur*, sur la balance. Relisons encore :

« Je suis sans souillure. Je suis sans reproche... Je n'ai pas fait ce dont les dieux ont horreur. Je n'ai fait tort à personne auprès de son supérieur. Je n'ai pas fait avoir faim. Je n'ai pas fait pleurer. Je n'ai pas tué. Je n'ai pas ordonné de meurtre. Je n'ai point fait souffrir. Je n'ai pas diminué les offrandes des temples. Je n'ai pas diminué les pains des dieux. Je n'ai pas dérobé les aliments des défunts. Je n'ai point fait amour dans les places consacrées du dieu de ma ville. Je n'ai pas diminué la mesure de blé. Je n'ai pas diminué la longueur de la coudée. Je n'ai pas faussé le mesurage des champs. Je n'ai pas alourdi les poids de la balance. Je n'ai pas faussé l'aiguille de la balance. Je n'ai pas ôté le lait de la bouche de l'enfant. Je n'ai pas détourné le bétail de son pâturage. Je n'ai pas attrapé les oiseaux des dieux, je n'ai pas pêché

1. La question vient d'être reprise et approfondie, à l'École pratique des Hautes Études, par Ch. MAYSTRE, qui a fait des *déclarations* du chap. 125 l'objet d'une thèse de diplôme à la Section des Sciences religieuses.

les poissons de leurs étangs. Je n'ai pas détourné les eaux au temps de l'inondation. Je n'ai pas coupé les eaux courantes... »

On voit que nous sommes là sur le plan de la morale humaine directe — *je n'ai pas fait de mal* — et de l'honnêteté élémentaire considérée directement — *je n'ai pas volé, fraudé* — et s'il est question, au pêle-mêle des articles, des dieux en même temps que des hommes, c'est que l'irréprochabilité vis-à-vis des dieux est exigée du même point de vue et au même titre ; à bien y regarder, cette dernière circonstance est celle qui accuse le plus vivement le caractère *extrareligieux* de cette composition extraordinaire, d'esprit positif et réaliste, social, humain, immédiat et simple, étranger à tout souci de théologie et même à toute pensée d'église. Cette position est tellement patente, l'inspiration du discours est si purement et crûment humaine, dégagée de toute attache religieuse, qu'elle a inquiété les théologiens de la religion funéraire, et déterminé de leur part, en réaction d'orthodoxie, l'élaboration de la *deuxième déclaration d'innocence* que le livre nous apporte cousue à la première. L'organisation du détail est remarquable.

Le rédacteur du deuxième texte avait connaissance du premier et il ne cherchait point à ne pas reproduire ses articles, mais il voulait faire mieux et davantage. On retrouve chez lui la plupart des *innocences* importantes de la précédente déclaration, pas de péché, pas de vol, pas de meurtre, pas de tromperie ; il y est question avec un peu plus d'insistance des dieux et des biens des temples, mais surtout nous y voyons invoqués par leurs noms, l'un après l'autre, les quarante-deux dieux du tribunal, chacun ayant à juger particulièrement de l'une des quarante-deux *innocences* dont le défunt réclame le bénéfice. C'est une composition théologique. Elle ne pensait point d'ailleurs à supprimer l'œuvre antérieure, elle la gardait, l'incorporait en quelque sorte, sans essai de fusion, très heureusement, par le simple procédé de la juxtaposition. Cette inflexion de la tendance d'une thèse par l'apposition d'un additif ou correctif orienté différemment, est tout à fait dans la manière des Égyptiens, qui avaient un grand respect de la chose écrite et *effaçaient* le moins possible ; il semble que ce soit, chez eux, la forme habituelle de la réfutation dialectique, et leur littérature en garde un autre exemple bien remarquable, dans le cas d'une élaboration assez analogue à celle qu'on vient de voir. Le cas, tout à fait parallèle, est celui d'une composition beaucoup trop humaine et

réaliste, et trop éloignée du souci de respect religieux le plus élémentaire, arrivée à une grande vogue, cependant, venue, pour cette raison, à gêner vivement les autorités de l'orthodoxie, qui l'amendèrent par ce même procédé du correctif en addition dont le jeu a déterminé l'organisation du développement que nous voyions tout à l'heure.

Ce deuxième cas est celui de la célèbre *lamentation* en l'honneur du défunt, qui était chantée en cours de cérémonie aux funérailles, avec accompagnement d'instruments, et que nous appelons le *chant du harpiste*. C'est, dans sa forme originale, une composition du Moyen Empire, si sincèrement et ouvertement matérialiste, si attachée aux choses de la terre et ignorante de toute vie d'outre-tombe, que nous en restons stupéfaits, trouvant pareille position installée régulièrement au cœur des célébrations d'une religion funéraire qui était un immense effort pour accéder à la survie et s'y maintenir. Il faut mettre sous nos yeux cette page surprenante [1].

« Il est évanoui ce prince ! Ainsi soit-il, et le destin et la destruction. Les corps ne sont que de passage, et d'autres s'installent à leur place, depuis le temps des premiers ancêtres. Les dieux qui ont été auparavant reposent dans leurs tombeaux, les nobles et les illustres de même sont ensevelis dans leurs tombeaux.

« Ceux qui ont construit des demeures, leurs résidences ne sont plus : voyez ce qu'on en a fait ! Et j'ai entendu les œuvres de *Imhotep* et de *Hortetef*, que l'on déclame partout et chaque jour : voyez ce qu'il est de leurs résidences ! Leur mur est détruit, ces places sont comme si elles n'avaient jamais été.

« Personne qui vienne de là-bas, qui nous renseigne sur leur condition, qui nous explique leurs affaires, de manière à affermir notre cœur pour le moment où vous aurez à vous rendre au lieu où ils sont allés. Que ton cœur garde sérénité, malgré cela, et fasse oubli des illustrations funèbres qui t'attendent.

1. Outre la copie depuis longtemps célèbre que nous en a gardé le papyrus *Harris 500*, et l'exemplaire très beau, malheureusement fragmentaire, que gardent les blocs d'une tombe de la XVIII[e] dynastie à Leyde (Boeser, *Beschr. d. äg. Sammlung, Denkm. d. neuen Reichs*, I, p. 3, pl. VI), nous avons maintenant le texte intégralement, encore une fois, dans le tombeau d'Inherkhaoui (XX[e] dyn.) à Deir el-Medineh (Bruyère, *Deir el-Médineh 1930*, dans *Fouilles I.F.A.O.*, VIII [1933], p. 70 et pl. XXII, XXIII). Les trois exemplaires prêtent à collation critique intéressante et très utile en quelques places difficiles.

« Et suis ton plaisir, tandis que tu es là. Mets des parfums sur ta tête, revêts-toi de lin fin, arrose-toi des merveilles des biens de la divinité. Multiplie pour toi les bonnes choses. Ne fatigue point ton cœur. Suis ta volonté pour toutes bonnes choses, fais tes affaires sur terre suivant l'ordre de ton cœur. Car il viendra pour toi, ce jour néfaste des lamentations, où le *Dieu Inerte* n'entend point les lamentations des hommes, où les plaintes ne sauvent pas le cœur d'un homme.

« Fais un jour heureux, ne t'arrête point en ce jour. Car vois-tu, il n'y a personne qui ait emporté ses biens avec lui ; vois-tu, il n'y a personne qui ait marché pour aller là-bas et revenir » [1].

C'est une manifestation étrange que celle de cette philosophie épicurienne, posant en principe que l'heure présente, la vie d'ici-bas est tout ce qui existe, et que l'homme doit en profiter, car il ne possède point autre chose. Cela est-il bien égyptien ? On est très porté à penser que ces idées et le développement où nous les rencontrons sont venus d'Asie, du vaste monde sémitique qui était en relations suivies avec l'Égypte depuis plusieurs millénaires et dont on sait bien que la mentalité religieuse était foncièrement inapte à concevoir l'immortalité, la vie dans un autre monde : il y a de beaux monuments de cette condition spirituelle dans la littérature israélite de l'étage ancien, et au premier rang, le poème de Job, discussion philosophique sur ce problème que Dieu est juste et qu'il arrive cependant que l'homme juste soit malheureux, ce qui implique une contradiction insoluble dans une situation où l'idée de récompense et de châtiment d'outre-tombe manque de manière complète. On sait aussi que la position de ce problème de *Job* est très antérieure à Israël, qu'elle se retrouve dans la littérature babylonienne des vieilles œuvres qu'on recueillait au IIe millénaire. Il se pourrait fort bien, il irait pour le mieux que le *chant du harpiste* égyptien fût une contamination sémitique, en cette Égypte qui dès le Moyen Empire, et de temps immémorial, avait déjà reçu des Sémites tant d'autres choses.

Quoi qu'il en soit, la doctrine de ce poème funéraire a droit de cité en Égypte, où elle est courante certainement quelque temps après l'an 2000. Et nous voyons l'œuvre vivre et durer, rééditée dans la même tendance durant

1. Cf. *Job*, X, en 20-22 : « ... avant que je m'en aille, pour ne plus revenir... », et XVI, 22 : «... et je m'en irai par un sentier d'où je ne reviendrai pas. »

deux milliers d'années ensuite. Bonheur ou malheur, facilité ou infirmité de l'esprit, les Égyptiens anciens étaient insensibles à la *contradiction* dogmatique la plus choquante. A la longue, toutefois, l'espèce d'athéisme de cette composition souriante et désabusée, où l'homme s'évanouit, où les dieux tombent en poussière comme les murailles et comme les hommes, où il n'est que de goûter la vie visible, vint à paraître intolérable du point de vue religieux. C'est vers l'an 1300, en plein Nouvel Empire, que pour la première fois nous rencontrons témoignage du sentiment, et de l'opération de réfutation qu'il a appelée, dans les textes d'un tombeau qui possédait d'ailleurs un vieux *chant du harpiste* à la manière ancienne ; mais il y figurait aussi, sur une muraille tout près de l'autre, un *deuxième chant du harpiste*, un contre-chant, en réponse et en addition au premier [1].

Le premier poème est celui que nous connaissons, à peine changé dans l'ordonnance et dans les termes, enrichi seulement, en queue, d'un développement assez incohérent avec ce qui le précède et dont il double la longueur totale. La première moitié mérite qu'on la relise :

« Immobile tout à fait, ce chef véritable ! le destin excellent est accompli. Les corps passent, depuis le temps de la divinité, et des *recrues* viennent à leur place. Re se produit au matin, Atum se couche en l'Occident ; les mâles engendrent, les femelles conçoivent, toute narine respire les souffles, du matin de leur naissance au jour qu'ils vont à leur place [dernière].

« Fais un jour heureux, père divin ! — Que soient des parfums et des essences réunis devant la narine ; guirlandes et fleurs de lotus à l'épaule et au corps de ta *sœur*, celle qui est en ton cœur, assise à ton côté. Que soient chant et musique par devant toi. Mets derrière tous les maux, et rappelle-toi les joies, jusqu'à ce qu'il vienne, ce jour d'aborder au pays de *Celle qui aime le silence*... (*suit une fin de phrase très obscure*).

« Fais un jour heureux, etc... — Je sais tout ce qui est arrivé pour ceux... [leurs constructions] sont détruites, sans que subsistent leurs places, elles sont comme si elles n'avaient jamais existé, depuis le temps de la divinité. Tes... [*lacune ; il s'est agi d'arbres*] sur le bord de son bassin, ton âme est assise

1. Il s'agit du tombeau connu de Neferhotep à Thèbes. Le vieux chant traditionnel chez BÉNÉDITE, *Le tombeau de Neferhotpou*, dans *Mémoires M.A.F.C.*, V (1893), p. 529 et suiv., pl. IV ; pour le deuxième chant voir GARDINER, dans *P.S.B.A.*, XXXV (1913), p. 165-170.

sous eux, elle boit leur eau. Suis ton cœur, entièrement, [durant que tu es sur terre]. »

On lit ensuite : « Donne du pain à qui n'a pas de domaine, il en sortira pour toi bon renom pour toujours », recommandation empruntée à la courante morale que l'on connaît bien, et sans rapport avec le *chant d'éphémérité* qui précède ; la phrase est la première d'un confus enchaînement d'idées et d'images tristes, mêlées d'allusions morales, d'autant plus difficile à suivre que le texte est matériellement très détruit ; des strophes y sont délimitées, comme plus haut : « Fais un jour heureux... » ; on voit passer, en lambeaux : «... [personne qui] revienne, pour que l'on connaisse son sort... Certes, ils ont fait leur heure agréable... au temps du jour de la destruction des cœurs... rappelle-toi ce jour où tu passeras au pays du mélange (?)... tout à fait, sans que personne en revienne... le débile avec le vaillant, sans que puisse s'attarder quelqu'un qui est... Puisses-tu faire augmentation de tes bonnes choses, en réalité vraie... »

L'antique rédaction valait mieux que cette dilution affadie. Mais un intérêt tout neuf jaillit brusquement lorsqu'on prend sous les yeux le deuxième chant, la composition de réponse :

« O nobles parfaits et dieux du *Pays de la Vie éternelle*, entendez le prononcé des hommages au défunt X, en adoration à son âme accomplie de noble parfait, à présent qu'il est comme dieu vivant pour toujours, grandi dans l'Occident... J'ai entendu ces chants qui sont dans les anciennes tombes, et ce qu'ils proclament pour exalter les choses de sur terre et dénigrer les choses de l'autre monde. Mais pourquoi donc traiter ainsi ce *Pays d'éternité*, le juste et l'équitable, où il n'y a ni terreurs, ni discordes, ni préparation de combats ! Pays qui est sans ennemi, où toute notre race repose depuis le temps du premier accomplissement. Ceux qui viennent au monde, de millions en millions d'années, iront vers ce pays, sans qu'un seul puisse s'attarder en Égypte, sans qu'un seul évite cette arrivée. Et d'ailleurs, la durée des actions sur terre est celle d'un rêve, en attendant la bienvenue qu'on dira à qui atteint la *Contrée vénérable*. »

Cela est d'une grande habileté littéraire, et même la forme est belle. Les dernières phrases se rencontrent presque avec celles du chant primitif, sur le thème du départ inévitable, mais ici, ce n'est point pour inviter l'homme à

faire fond sur la seule réalité de la vie terrestre, mais tout au contraire, pour glorifier la migration vers ce *pays d'éternité* dont il faut parler en tout respect et toute louange. Le résultat cherché fut assez bien atteint. Le vieux thème matérialiste, à vrai dire, tient très solidement, et à l'époque même des textes qu'on vient de voir, d'autres tombeaux n'ont que ce chant du regret de la vie humaine, qu'on rencontre, une fois, en forme excellemment brève et savoureuse [1] :

« Lamentable la descente au *Pays du silence* ! L'éveillé y tombe en sommeil ; celui qui ne dormait pas durant la nuit, le voici en repos tout le jour. Les affligés ne peuvent que dire : La maison de *ceux de l'Occident*, c'est une profondeur de ténèbres, privée de porte et de fenêtre, et de lumière pour éclairer, et de brise du nord pour rafraîchir le cœur ; le soleil ne s'y lève point, et ils restent couchés, tout le jour, dans les ténèbres. »

« ... il est enlevé au pays du toujours, à la ville de l'éternité. Inaccessibles sont *ceux de l'Occident*, et fâcheuses leurs conditions ; et l'on hésite à aller les rejoindre ! Personne à qui l'on parle de sa considération (?) ; [n'importe qui] repose à sa place d'éternité, dans les ténèbres. »

Toutefois, cela ne reste point toujours aussi simple. Les tombeaux des temps suivants, au long du dernier millénaire av. J.-C., conservent du chant de déploration des rédactions variées, nous faisant voir que le poème matérialiste primitif et le pieux exposé rectificatif du Nouvel Empire étaient venus en contact, avaient fusionné, plus ou moins adroitement exploités l'un et l'autre, donnant naissance à des combinaisons diverses en lesquelles il est bien possible que le rédacteur, bien souvent, ait eu le souci principalement de ne rien laisser perdre. Il est indéniable que, souvent aussi, la beauté n'y perdait rien ; on variait sur le thème, sans la contrainte d'aucune forme rituelle, la composition s'y exerçait de manière intelligente et vive. Voici, au seuil de la période grecque, une version où l'on trouve ce qui suit [2] :

« Lorsqu'un homme s'en va, ses biens s'en vont aussi ; c'est celui qui aura part à ces biens (*l'héritier*) qui en fera ses affaires à sa fantaisie [3], sans que

1. Tombeau de Nefersekherou (ramesside) à Zawiét-el-Maietin ; voir KEES, dans *Ä. Z.*, 62 (1927), p. 76.
2. LEFEBVRE, *Le tombeau de Petosiris*, *Textes*, p. 90-91 et pl. LVI, 1 ; *Description*, p. 161.
3. Cf. *Jésus-Sirach*, XI, 16 17 : « Tel s'enrichit, etc... Il ne sait ce qui l'attend : il abandonnera aux autres ses biens et mourra » ; et XIV, 15 : « Ne laisserais-tu pas aux autres ta fortune, et le fruit de ton labeur à

pour le défunt, fût-il riche, il y ait encore un soleil, sans qu'un seul homme jamais puisse fuir la mort... » Et tout de suite après cela, qui est de la vieille sève matérialiste pure, est enchaînée cette action de grâces émouvante à la divinité, pour n'avoir point permis que l'homme eût à attendre une heure annoncée d'avance : « Personne qui connaisse le jour de la venue fatale. C'est l'œuvre de Dieu, de faire l'ombre sur la connaissance du moment, dans le cas notamment de celui qui est enlevé en sa jeunesse » [1]. Clémence divine, comme on voit, qui garde de l'angoisse de sa fin l'homme chétif et périssable; par où le vieux matérialisme de l'éphémérité vient à s'attendrir, à se parfumer de piété reconnaissante.

Il paraît bien, cependant, que jusqu'au bout le thème de la mort lamentable et du plaisir à prendre sur terre, soit resté celui de la chanson préférée dans la littérature funéraire. Une rédaction célèbre du règne de Cléopâtre [2], déplorant le départ que nul ne peut éviter et la triste condition du défunt en « l'Occident, terre dans le sommeil et les ténèbres lourdes » [3], interpelle le vivant pour lui dire : « Ne t'arrête point de boire, manger, t'enivrer, te livrer à l'amour. Fais un jour heureux; suis ton cœur, jour et nuit ; ne mets pas le souci en ton cœur. Que sont donc les années sur terre ? [4] » La transmission des mêmes idées s'observe dans les textes funéraires coptes et jusqu'en pleine littérature chrétienne. Dans le monde de la pensée israélite, où ces idées et leurs développements sont extrêmement anciens, nous le savons, on les trouve à l'état courant dans les compositions du IIe et du Ier siècle av. J.-C. [5], et ils persisteront dans ce milieu jusqu'au jour de la véritable révolution spirituelle par l'effet de laquelle, en pleine époque romaine, le judaïsme s'ouvrira enfin aux conceptions de l'immortalité et des sanctions d'outre-tombe ; ce

ceux qui se le partageraient? » De même *Eccl.*, VI, 2 : « ... tel homme à qui Dieu a donné des richesses... mais que Dieu ne laisse pas maître d'en jouir, car c'est un étranger qui en jouira. »

1. Cf. *Jésus-Sirach*, XIV, 12 : « Souviens-toi... que la mort ne tardera pas, et que la date de la descente au Scheol ne t'a pas été révélée. »

2. LEPSIUS, *Auswahl*, pl. XVI; BRUGSCH, *Thesaurus*, V, 923.

3. Les mêmes *ténèbres* évoquées avec insistance dans certaines des versions ramessides citées plus haut. Cf. *Job*, X, 21-22 : «... avant que je m'en aille, pour ne plus revenir, dans le pays des ténèbres et de l'ombre de la mort, pays d'obscurité profonde où règnent l'ombre de la mort et de la confusion, et où la lumière est semblable aux ténèbres. »

4. Cf. *Eccl.*, II, 24, V, 17, VIII, 15 : « Il n'y a de bonheur pour l'homme qu'à manger et à boire, et à jouir du bien-être... pendant le nombre des jours de vie que Dieu lui a donnés. »

5. *Jésus-Sirach*, *Eccl.*, voir notes précédentes.

jour-là, en Israël, on organisera des réfutations dogmatiques du matérialisme et de la « grossièreté » de l'ancienne philosophie morale, en termes dont la chaleur et la véhémence [1] rappellent, de bien curieuse manière, la tendance parallèle de l'orthodoxie thébaine du Nouvel Empire réfutant l'impiété de ces chants « qui étaient dans les anciennes tombes ».

Il y a d'ailleurs, dans le cercle des compositions qui nous occupent ici, des livres égyptiens aux hébreux du recueil biblique, des correspondances de pensée et d'expression très nombreuses, dont nous avons signalé quelques-unes au long des notes de bas de pages qu'on a ci-avant. Il sortirait du cadre de la présente étude de suivre plus complètement les transmissions du chant funéraire égyptien, en ses formes des âges successifs, dans la littérature israélite [2] ; et au surplus, en Égypte même, pour la clarté de ce qui nous intéresse à cette place, les époques tardives pourraient-elles être perdues de vue sans inconvénient. Du point de vue de l'apparition des idées nouvelles dans la philosophie funéraire, seule est importante la période initiale du phénomène, aux siècles du Moyen Empire, comme nous avons vu, avant le terme du début du Nouvel Empire vers 1600 av. J.-C.

C'est à cette époque qu'ont fait irruption les notions jusqu'alors cantonnées à l'extérieur, non point antireligieuses, simplement étrangères aux notions de la religion ; inspirées exclusivement de la vie matérielle et réelle, idées dont les témoignages pour nous sont la vieille *déclaration d'innocence*, avec son additif de rectification orthodoxe presque immédiatement obtenu, et la vieille *lamentation* matérialiste, dont l'opération de rectification orthodoxe semble s'être fait beaucoup plus longtemps attendre.

1. *Sagesse de Salomon*, II, 1 et suiv.

2. La question est encore neuve. Les transmissions littéraires d'Égypte à Israël, après avoir donné lieu à un grand nombre d'observations et de travaux dont quelques-uns remontent au XIXe siècle, ont été traitées d'ensemble dans l'excellent ouvrage de P. HUMBERT, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël* (1929) ; mais Humbert a complètement négligé d'appeler en témoignage le *chant du harpiste* et les compositions de la famille. — Dans l'ordre même de la documentation égyptienne que Humbert a considérée, tout n'est point exploité ou éclairé encore ; voir, postérieurement à son livre, JEREMIAS, *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*, 4e éd. (1930), p. 662-664, et surtout BOESER dans *Egyptian Religion*, II (1934), p. 1-5, sur les relations du *papyrus Insinger* non plus avec les livres égyptiens antérieurs, mais directement avec la littérature hébraïque.

*
* *

Il passe, en somme, comme un grand souffle d'air libre sur l'esprit égyptien vers le début du Nouvel Empire. On pourrait se demander si l'affranchissement du dogme, d'autant plus significatif qu'il fut tout spontané, dans un domaine important de la philologie religieuse, n'était pas un trait dominant de cette époque, et si le besoin de liberté qu'il manifeste n'a pas exercé une action, en quelque mesure, pour déterminer la révolte d'Amenhotep IV contre la tutelle de la religion amonienne. Question délicate et difficile. Car sur les mobiles qui ont poussé le roi hérétique nous ne savons absolument rien, nous connaissons seulement l'accomplissement de la révolution religieuse, antiamonienne pour des raisons théologiques et philosophiques pures, comme on le pense souvent, ou bien antiamonienne pour des raisons de politique royale anticléricale comme il est non moins possible. Toujours est-il que dans les invocations au Soleil de la religion nouvelle, cela est observé depuis longtemps, il y a un élément d'inspiration librement et largement humaine, presque *naturiste*, dans un sentiment de l'univers qui échappe complètement aux formulaires de la vieille Égypte close [1]. On dit au Soleil : « Tes rayons embrassent les pays, aussi loin que tu les as faits » ; on célèbre sa vigueur qui fait vivre et réjouit, en même temps que tous les hommes, les bestiaux, les végétaux, les oiseaux, les bêtes sauvages, les poissons du fleuve et de la mer ; les termes sont d'une émotion chaleureuse et rappellent singulièrement, dans l'allure comme dans la pensée, plusieurs développements du *psaume 104* du recueil biblique. En outre de cela, dans le poème égyptien, le Soleil luit aussi pour les peuples étrangers : « Les pays de Syrie et de Nubie, et le pays d'Égypte, tu les as mis tous à leur place et fais ce dont ils ont besoin ; chaque homme a sa subsistance et sa durée de vie est comptée. Ils se différencient par le langage et aussi par l'apparence ; leurs peaux sont dissemblables, tu as diversifié les peuples. »

A vrai dire, la substance de ces formules était déjà constituée et toute élaborée antérieurement à la réforme, dans le cadre de la religion d'Amon identifié, par usurpation ancienne, comme on sait bien, avec le Soleil créateur des vieux âges. On lit par exemple, dans certains hymnes à Amon-Re du début du Nouvel Empire, que le dieu « a différencié les hommes par leur couleur », ces hommes créés par lui de même que toutes choses [1]. Mais dans la composition solaire nouvelle, l'esprit est différent, et aussi la forme : le Soleil se levant et agissant pour l'Asie et pour la Nubie, pour le monde étranger en même temps que pour l'Égypte en sa vallée, c'était très nouveau en religion et en poésie, et quant aux idées sur les peuples, les contrées et l'essentiel droit de vivre des hommes.

Une conception pareillement élargie de l'univers et de l'humanité est un fait historique très vaste, dont on sent bien qu'il déborde la singularité du règne et de la personne royale, et qu'il se rapporte à des causes plus profondes que celles qu'on pourrait trouver dans une révolution cultuelle même très perturbatrice. Nous sommes à même, d'ailleurs, de juger de la portée effective de cette acquisition de l'esprit, par cette circonstance importante que le progrès réalisé se maintient ensuite, dans la littérature religieuse, ultérieurement à la réaction amonienne très violente qui succéda à la chute du régime d'Amenhotep IV et de sa religion solaire ; en plein amonisme restauré, les nouvelles tendances persistent, comme la manifestation de sentiments désormais définitifs. Un hymne célèbre de cette dernière époque amonienne reflète l'influence de la littérature et de la pensée solaires, et rapproché des compositions du début du Nouvel Empire, fait ressortir que la forme du dieu, pour ainsi parler, ses gestes et ses attributs sont remarquablement simplifiés, élagués, et sa personne même adaptée aux besoins nouveaux, d'un point de vue qui s'attache à la bonté et à la beauté du dieu plutôt qu'à sa manifestation extérieure [2].

C'est sous la XVIII[e] dynastie, nous l'avons vu, que cette grande novation se prépare, puis fait explosion sous la forme de l'instauration solaire. Le mouvement de l'esprit est à la base, et sans doute aurait suffi à déterminer l'action, quand bien même de grands événements politiques n'auraient pas agi dans le même sens à la même heure. En fait, sous les yeux mêmes des grands Amenhotep triomphants de la XVIII[e] dynastie, le monde changeait de figure. L'Égypte, maîtresse des pays syriens mais en frontière commune,

1. Voir ERMAN, *Die Religion der Ägypter* (1934), p. 111-114.

1. *Ib.*, p. 106.
2. Hymne à Amon-Re de Leyde ; voir ERMAN, *ib.*, p. 131-133.

depuis un siècle, avec un grand empire sur l'Euphrate moyen, commençait de sentir, sur ses confins du nord, la pression de la puissance hittite grandissante, et elle savait fort bien qu'elle n'était plus ni seule au monde ni forcément le centre de l'univers. Que voit-on se passer vers cette époque? Amenhotep IV disparu, son successeur, le jeune Toutankhamon, décédé à son tour après un court règne, la jeune reine veuve, en position politique très menacée et peut-être menacée dans sa vie, prit le parti d'appeler au secours l'empereur hittite, le grand Subbiluljuma, lui demandant d'envoyer un de ses fils qui l'épouserait, elle, et serait roi d'Égypte. Démarche extraordinaire que les Égyptiens ont préféré oublier, que nous ne connaissons que par les archives hittites récemment acquises, et qui n'eut d'autre effet, d'ailleurs, que de précipiter la réaction amonienne en Égypte et l'explosion de la guerre égypto-hittite qui était inévitable. Cet épisode met vivement en lumière, toutefois, qu'en dépit des somptueuses formules rituelles soigneusement conservées, l'Égypte de cette époque tenait seulement sa place et son rang parmi les grandes unités du monde de la Méditerranée orientale.

La philosophie des poèmes solaires d'Amenhotep IV n'est peut-être pas entièrement expliquée par là, mais elle devient moins surprenante, moins inattendue lorsqu'on la considère dans l'atmosphère de cette connaissance plus sainement et amplement réelle du vaste monde. Les relations des choses, ici, doivent être enregistrées avec d'autant plus de soin que les historiens modernes, quelquefois, ont cédé à la surprise des faits et se sont laissés aller à les interpréter de manière singulièrement excessive et trompeuse. En 1918 encore, un grand historien de l'égyptologie, en Amérique, ne craignait point de parler du « plus ancien internationalisme » [1], et certain ouvrage de vulgarisation, ces temps derniers en France, y insistait fâcheusement, pensant que « la doctrine religieuse d'Amenophis IV nous apparaît comme étant le premier essai d'internationalisme que le monde ait rencontré... ». Ce serait assez effarant, si l'on ne voyait sans peine que les choses sont bien plus simples.

Plus généralement, d'ailleurs, chez de très éminents historiens de l'anti-

1. BREASTED, *The earliest Internationalism* (1918), *dans Semi-centenary Celebration of the Founding of the University of California*. Noter, devant les interprétations de Breasted, le mouvement de vive surprise de Sethe en 1932 (voir *Studies Griffith*, p. 432-433).

quité au cours des dernières années, il s'est manifesté une propension très curieuse à reconnaître, dans la Grèce de l'époque classique et en Égypte ancienne notamment, les développements et les formes de la révolution démocratique telle qu'elle s'est accomplie ou que nous la voyons s'accomplir, aujourd'hui, en nombre de pays de notre monde d'Europe et d'Amérique; et ces historiens transposent, pour les faire servir à comprendre les événements de l'antiquité, les expressions de notre vocabulaire politique, *socialisme*, *révolution sociale*, *avènement du prolétariat*, etc., et *socialisme d'État* pour caractériser certaines formes d'organisation régulière. Pareilles assimilations sont toujours audacieuses, et l'on voit bien le danger de prendre ainsi des mots familiers à nous pour les appliquer au lointain passé; car le procédé comporte une part, tout au moins, d'artifice verbal qu'on aura la peine, ensuite, de déceler, de circonscrire et d'expulser, pour parer à la menace d'erreurs plus graves.

En fait, cette manière d'abus dans l'emploi des mots est plus ou moins nocive suivant que notre information historique est plus ou moins incomplète : il est bien clair que dans tel cas où les événements, par chance, nous seront bien connus, les historiens pourront épiloguer et les appeler du nom qu'il leur plaira, cela ne sera pas très périlleux au fond. Mais il en ira tout différemment si la certitude historique n'est pas établie d'avance, soit que le caractère des faits invoqués ne se présente pas nettement, soit que nos renseignements n'aient pas le caractère historique ou juridique qui serait nécessaire, consistant par exemple, comme il se rencontre en Égypte dans une certaine catégorie d'ouvrages, en compositions littéraires dans lesquelles il est aventureux de trouver des attestations historiques positives. On comprend très bien qu'en toutes circonstances des signes nouveaux, des manifestations et des idées nouvelles, voire des faits positifs, quand ils se présentent à l'état isolé, peuvent être difficiles à interpréter sur le plan historique, c'est-à-dire du point de vue des causes, des relations, de la signification réelle, lorsqu'on n'a point de bonne information, par ailleurs, sur l'évolution générale dans laquelle ces faits sont impliqués à la minute intéressante.

Revenant, alors, aux poèmes solaires d'Amenhotep IV et à la philosophie largement naturiste et humaine qu'on y trouve exprimée, nous voyons qu'il nous est extrêmement précieux, pour en comprendre l'esprit, de pouvoir faire appel à cette connaissance respectueuse et enthousiaste des choses universelles

à laquelle on était arrivé à cette époque, ce sentiment de la bonté, de la beauté du monde réel et tangible. Non point, nous le savons très bien, qu'il y ait eu découverte du monde réel à cette heure, le monde réel était connu, compris, organisé dans l'esprit des Égyptiens depuis très longtemps ; il arrive seulement à être introduit, admis dans les cercles augustes de la pensée religieuse, ce qui est la grande péripétie de l'évolution culturelle en Égypte vers le début du Nouvel Empire.

THE FUNERARY PAPYRUS OF THE SHIELDBEARER AMON-M-SAF IN THE LOUVRE MUSEUM [1]

By A. Piankoff, Paris.

The papyrus, Inventaire No 3293 belongs to the Louvre. It is not known at what moment nor by whom it was acquired [2]. A short description of it by Champollion appeared in the Notice Descriptive des Monuments égyptiens du Musée Charles X, 1827 [3]. The papyrus is 0.235 m. high, and 2.68 m. long. The writing and the designs are in black ; here and there a few figures are touched with red ; in red are the discs, the knives of the gods of the Dewat, the skirts of the goddesses, etc. The papyrus was written for a certain *ḫ'r* [4] Amon-m-saf to whom belonged another papyrus, Louvre 3292 (Inv.), published by M. Nagel [5]. This latter papyrus is much more splendid than Inv. 3293,

1. I have to thank the keeper of the Egyptian Department of the Louvre M. Charles Boreux for permission to publish this papyrus for the first time, and his assistant the Canon Étienne Drioton for his constant help and advice.

2. Devéria, *Catalogue des Manuscrits Egyptiens... au Musée Egyptien du Louvre*, Paris, 1875, pp. 1-15.

3. We give in full the first description of this Manuscript : " T. 2 — Manuscript hiéroglyphique contenant une suite de *tableaux symboliques*, dans lesquels sont figurés les formes emblématiques et les attributs de différentes divinités et principalement ceux des dieux *Phré* (le Soleil) et *Osiris*. Voici l'indication des sujets, en allant de droite à gauche : 1° un Egyptien nommé *Amenhem*... adresse une prière au *dieu de la lumière venant du ciel, dont les yeux illuminent le monde matériel et dissipent les ténèbres de la nuit*, etc. : dans le tableau qui suit cette prière, on a figuré, des *âmes* et des *hommes* adorant un disque lumineux ; 2° prière à *Phré, dieu grand, manifesté dans les deux firmaments* et, symboles des deux formes de cette divinité ; 3° prière aux dieux *Phré* et *Thôth* : autre symbole de Phré ; 4° prière à la déesse *Netphé*. la grand'mère des dieux, pour qu'elle accorde à l'égyptien Amenhem, la *contemplation du disque de la lumière dans toute sa splendeur* ; le tableau représente la déesse *Netphé*, dont le corps couvert d'étoiles se recourbe comme pour circonscrire l'espace ; c'est le ciel personnifié : le dieu *Sôou*, l'une des formes de *Knèph* ou le *Démiurge*, placé entre l'*Orient* et l'*Occident*, personnifiés sous l'apparence de deux femmes, élève, dans l'espace circonscrit par le ciel (*Nehpté*), *le vaisseau* du soleil dont il semble ainsi déterminer le cours ; 5° prière à Osiris, *seigneur de la région de stabilité*. Les emblèmes de ce dieu, ainsi que Thôth *ibicéphale* sont renfermés dans un cercle formé par le *serpent* qui se mord la queue, emblème de l'éternité; 6° prière à toutes les divinités qui président aux régions habitées par les âmes, représentées symboliquement dans le grand tableau suivant ; 7° à 10°, courtes invocations aux dieux *Osiris*, *Nofri-Atmou* et la vache sacrée *d'Hatôr* ", pp. 146-147.

4. For the title *ḫ'r* or *ḫr'*, see : Déveria, *Catalogue*, p. 2, Brugsch, *Wörterbuch*, Suppl., p. 1256, Erman-Grapow, *Aegyptisches Handwörterbuch*, p. 191, Erman-Grapow, *Wörterbuch*, V, p. 59.

5. Geo. Nagel, *Un papyrus funéraire de la fin du Nouvel Empire (Louvre 3292, inv.)*. Thèse de docto-

and as the deceased bears the title of *Hr ḫ'r(w)* or a chief of the shield-bearers, we may suppose that it was written for Amon-m-saf when he had been promoted to a higher rank. The name of Amon-m-saf is known to exist during the XII Dynasty. Then after a period of oblivion it reappears again during the late New Kingdom and the reignsof the Pharaoh Petibast and that of Darius[1]. The text in well formed semi-hieroglyphic writing with perhaps only two signs which might be called hieratic (they are :  and ) is similar palaeographically to the Louvre 3292 (Inv.) and to the funerary papyrus of Nespeher'an (Pap. Skrine, N° 2)[2]. All this would point, as it had been already noted by the publishers of these papyri, to the XXI-XXII Dynasties as the probable date of all these compositions[3].

The text in Louvre 3293 consists of ten separate petitions to the following divinities: to Râ, to Râ Horakhti, to Râ Khepri, to Nwt, to Osiris, the Lord of Busiris, to the Gods of the Dewat, to Osiris, the Lord of Eternity, to Nefertem, to the Lords of the Dewat, and to Hathor. The texts as well as the illustrations are similar to, if not identical with those found on the coffins of the same period. It is interesting to note that all the texts beginning with the words () " Hail, thee, . . . " are turned towards the representations, while all others beginning with () " Recitation ", are facing the picture of the deceased at the beginning of the papyrus. In the first representation (I) Amon-m-saf is standing in an attitude of adoration and is meant to pronounce the following prayer :

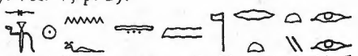
(II) *Text :* "O the rising one in Heaven (*Ḥrt*), the one who givest light to the two lands with his two eyes[4], who makes darkness, who creates light, who

rat présentée à la Faculté de théologie de Neuchâtel, *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. XXIX, Le Caire, 1929, pp. 1-127, pp. I-VIII.

1. H. RANKE, *Die Aegyptischen Personennamen*, l. Lieferung. N° 19, N° 20, and NAGEL, *Un Papyrus funéraire* (Louvre 3292, inv.)... pp. 5-6.

2. BLACKMAN, *The funerary papyrus of Nespeher'an*, in the *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. V, part I, pp. 24-35.

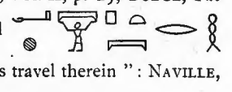
3. See : NAGEL, *Un papyrus funéraire* ; (*Louvre 3292, inv.*), p. 8, BLACKMAN, *The Journal of Egyptian Archaeology*. Vol. V, p. 25.

4. Cf. :  " He has given light to the earth with his two divine (eyes) ", DUMICHEN, *Alt. Tempelinschrift*, I. 23, 2.
The same idea is expressed in Chapter 15 of the Book of the Dead. Râ is called : " The great god

crosses the sky without being tired. When (thou) risest in the Eastern horizon of the sky, those in Heaven are in jubilation before thy face. Great one in the Dewat while he joins gladness. Those on earth are in joy when thou turnest (lit. : givest) thy face to the West, thy crew is in gladness... Râ is in peace, in peace. Osiris... Amon-m-saf, the justified. Let me not be repelled from the doors (the rest of the text — three lines —is missing).

This prayer is in the general drift of Chapter 15 of the Book of the Dead. The sentence " the one who givest light to the two lands " appears a little out of place in a hymn to the sun god. However, it is a reminiscence of the prehistoric Horus, a god whose two eyes were the sun and the moon. As often in Egypt these old conceptions were not quite forgotten, but kept on coming to the surface of the people's belief. Thus, in a very late hymn to Haroeris these archaic conceptions are expressed in full. The god is addressed as: " Lord of the two eyes, in whose face are the sun and the moon... His two eyes shine in the morning and in the evening "[1].

The *illustration* (III) after which follows this prayer is divided lengthwise in two parts. In its upper half appears a head and two hands which seem to hang down from the sky and which seize the solar disc, the latter being in the middle of the whole composition. Two bearded kneeling males with the inscription " Worship of Râ when setting ", are in prayer before this figure. Below a head and two arms emerge from the ground. The arms are stretched out towards the disc. Right and left two birds with human heads and with human arms stand in adoration before it. Above them are two  eyes. In front of each bird are : a jar and one bread. Such representations are known to exist on coffins : they have been reproduced by Lanzone, by Daressy, and discussed by Sethe[2]. The explanation however offered by this

who dwelleth in his Disk, riseth in his two eyes... " NAVILLE, *Todtenbuch*, Vol. II, p. 23, BUDGE, *The Book of the Dead*, an English translation, second edition, 1928, p. 84. And  " Who has lifted the heaven to let his two eyes travel therein " : NAVILLE, *Todtenbuch*, pl. 19.

1. *Ä. Z.* 67.53.

2. LANZONE, *Dizionario di mitologia*, pl. 246, DARESSY, *Cercueils des cachettes royales*, pl. 55. SETHE, *Altägyptische Vorstellungen vom Lauf der Sonne*, p. 14 (270). Cf. *Ä.Z.*, 71, p. 27 and p. 34.

author does not seem to be satisfactory. I have already pointed out that the representation of the god Nun lifting the sun-barque in the Osireion, and on the sarcophagus of Sethos I neither represent the sunrise nor the sunset but is meant to be a symbolic image of the diurnal course of the sun from its rise out of the primeval water of Nun to the moment when Nwt the sky takes it into her arms [1]. I may add here that all the representations which Sethe endeavoured to explain as sunrises are merely mystic symbols of the everlastingness of the solar course. Only then the  signs with arms lifting up the sun-disc become comprehensible [2]. If we turn now to our representation of the disc between two pairs of arms, we shall have to bear in mind the two moments in the career of the Sun-god : his death when he is taken by the goddess Nwt, by a god coming out of the Western Mountain, or by the god of the Dewat, and his birth, when he is being lifted up by Nun, or Shw out of the abysmal waters [3].

(IV) *Text* : " Hail, thou, Râ-Horakhti, Great God, who comest out of the double horizon, rise, rise, give light, give light, be splendid, be splendid, go up towards heaven. Come, turn thy face (lit. : give) towards the beautiful West. Harken to the prayer of Osiris the shieldbearer Amon-m-saf, the justified who is in thy following, (while) his soul is divine eternally ". (The  after " divine " is obviously a mistake of the scribe)[4].

The *illustration* (V) which accompanies the text is separated into two halfs by the sign of the sky  , above it is the sun-barque with . On the stern is a little goddess Maat. Above the barque is an inscription : " Râ-Horakhti ". Below, the lying mummy of the deceased between two seated goddesses Isis and Nephtys. In front of them on a higher plane a vulture and

1. *The Journal of Egyptian Archaeology*, XX, 57.

2. SETHE, *Altägyptische Vorstellungen*, p. 15 (271), 16 (272). Cf. CHASSINAT, *La seconde trouvaille de Déir-el-Bahari*, fasc. 1, p. 26, fig. 24. GAUTHIER, *Cercueils anthropoïdes des prêtres de Montou*, pl. 29.

3. Cf. the representation in the tomb of Ramesses VI in CHAMPOLLION, *Notices descriptives*, II, pp. 584-587 and p. 615. Show lifting the solar barque on support : stele of the British Museum 848 (1138). XXVI Dyn.

4. A similar prayer is on the coffin of Khonsumose published by MASPERO, in *Rec. Trav.*, XXXVI, p. 133. The last sentence of the prayer explains the illustration of the Louvre papyrus : " O(ye), all gods, and all goddesses, make an adoration to Râ-Horakhti that he might shine at the door of my grave, and that he might anoint my body with his colour for ever and ever ". See also : CHASSINAT, *Sarcophages, La seconde trouvaille de Deir-el-Bahari*, p. 6.

a snake with two vases (?) before them. From the sky protrudes a head of the hawk upside down, from which descend on the body of the deceased stars and red dots. Similar representations are frequently met with on coffins [1].

(VI) *Text* : " O Râ, o Khepri, behold Osiris Amon-m-saf, the justified, comes (to be) with Râ. (He) comes out as a living soul (*bꜣ*) to behold Atum when he sets, eternally, everlastingly ".

Illustration (VII) : The sun-disc supported by a very high hieroglyph of the horizon [2].

(VIII) *Text* : " Recitation : Nwt the great, the one who gave birth to the gods, the Eye of Râ, the ruler of the lands, grants that the shieldbearer Amon-m-saf, the justified, may come out to see the disc eternally ".

In the next register is an *illustration* (IX) of the goddess Nwt (with the inscription " Nwt the great ") bending over the world. Her body is covered with stars. Under her Shw lifts up the sun-barque on a support. The kneeling goddesses of the West and of the East adore the divine barque or help Shw to hold it up. Behind Nwt is the sign of the West with a divine hawk on top. This is evidently wrong, the West being near the head of the goddess, while the East is near her feet. The right orientation is indicated in our representation by the position of the two goddesses.

The personification of the sky Nwt was at a certain moment believed to have been adorned with two eyes, which were the sun and the moon. As such she is addressed in the Pyramid texts : " Nwt, out of thy head came out the two eyes, thou hast seized Horus, the (serpent) great of his charms, thou hast seized Seth, the (serpent) great of his charms... " [3].

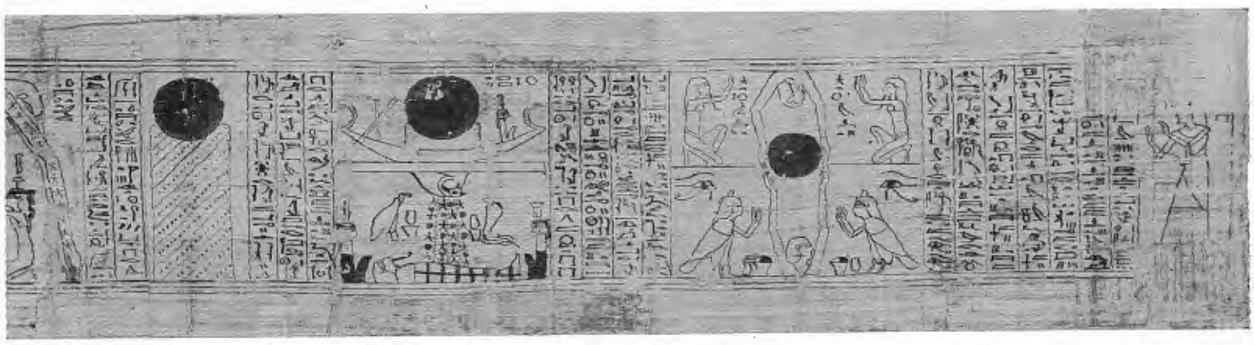
The term " Eye-of-Râ " applied to Nwt is the result of identification of this goddess with other divinities such as Nephthys, Hathor, Isis and

1. LANZONE, *Dizionario*, pl. 398, and DARESSY, *Cercueils des cachettes*, pl. 56. In the tomb of Ramesses VI, a hawk's head protrudes upside down from a disk and from it two rays descend upon a mummy : LEFÉBURE, *Les Hypogées royaux de Thèbes*, vol. II, pl. 50. Instead of the head — a disk with rays above the body : DARESSY, *Cercueils des cachettes*, pl. 48, and LANZONE, *Dizionario*, pl. 211 ; cf. LEPSIUS, *Todtenbuch*, vignette to Chapter 154. Cf. also the representation in *Skrine* papyrus N° 2 : in an oval is a sacred eye, at the top a hawk's head upside down, from which descend three rays : BLACKMAN, *The Journal of Egyptian Archaeology*, V. pl. V (15).

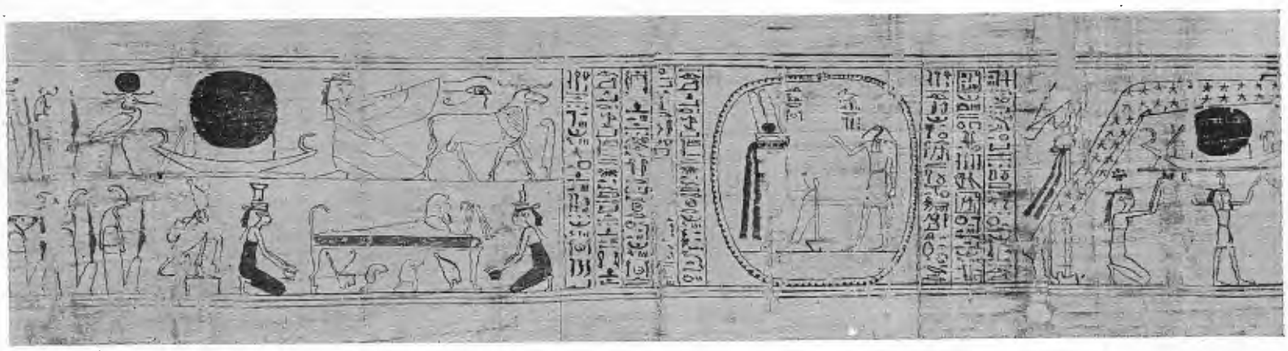
2. DARESSY, *Cercueils des cachettes*, pl. 41, MARIETTE, *Dendérah*, T. III, pl. 23 j, T. I, pl. 37 c.

3. *Pyr* 833 ; for the connection of Seth with the moon, see : *Ä. Z.*, 69, 106 (1).

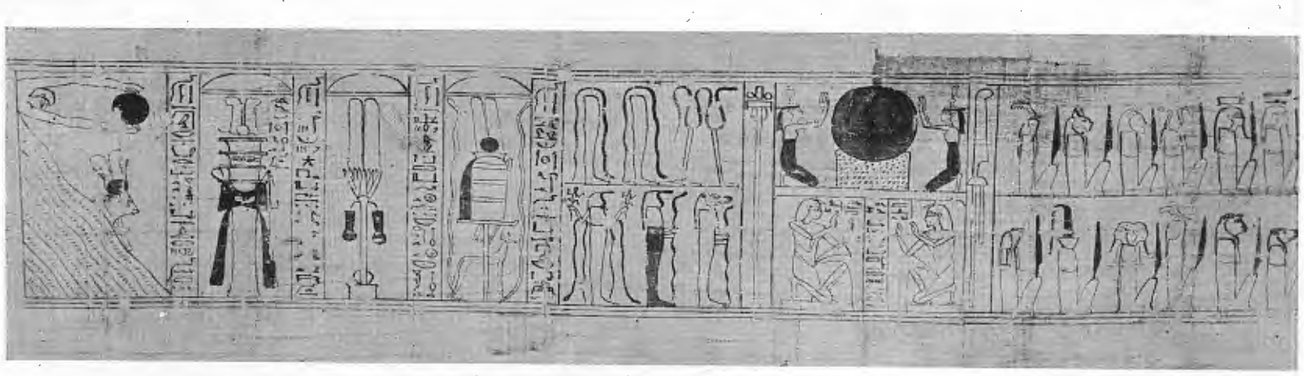
823



VIII VII VI V IV III II I



XIII XII XI X IX



XXIII XXII XXI XX XIX XVIII XVII XVI XV XIV

THE LOUVRE PAPYRUS, INVENTAIRE No 3293.

I. Amon-m-saf worshipping the gods.
II. Petition to Râ.
III. Mystic representation of the solar course.
IV. Petition to Râ Horakhti.
V. Râ Horakhti sailing above the mummy of the deceased.
VI. Petition to Râ Horakhti.
VII. The sun above the horizon.
VIII. Petition to Nwt.
IX. Nwt.
X. Petition to Osiris the Lord of Busiris.
XI. Thoth worshipping the symbol of Osiris.
XII. Petition to the gods of the Dewat.
XIII. The gods of the Dewat.
XIV. The sun between the signs of the East and of the West worshipped by Amon-m-saf.
XV. Various divinities.
XVI. Recitation.
XVII. The fetish of Abydos.
XVIII. Recitation.
XIX. The Lotus of Nefertem.
XX. Recitation.
XXI. The Dd of Osiris.
XXII. Recitation.
XXIII. Hathor "Mistress of the West", and the setting sun.

Neith [1]. As all female divinities of the Egyptian Pantheon, Nwt became at a certain moment identified with the fiery eye of the Sun-God, though she preserved her characteristics of a sky-goddess better than the rest. It was probably her rôle as the protectress of the dead who were called children of Nwt which led to her gradual confusion with Hathor, a local goddess of the sky herself, who had been early identified with the eye of Horus or with the eye of Râ [2].

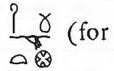
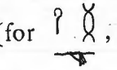
(X) *Text* : " Hail, thou, Osiris, lord of Busiris, prince in  (for  , *ḥḳȝ-ˁnḫ*) [3] venerated mummy in *imȝt* [4], great one in *Ḥȝt-kȝ-Ptḥ*, lord of diadems in the nome of Abydos, sovereign *Ḥt-śr* (a temple of Heliopolis). The great nine, lords of the Great palace, the gods who are in Djamut (Medinet-Habu) [5], they give bread, beer, oxen, geese, all good and pure things for Osiris (Amon-m-saf).

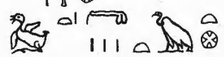
Illustration (XI) : The vignette represents Thoth, " Djehuty, the Lord of the divine words ", one hand lifted up and standing before the fetish of Abydos — a wig with a fillet and plumes on pole, inscribed : " Osiris, lord of Eternity ". Between them is the emblem *im-wt*. The whole composition is surrounded by a serpent biting its tail. A quite similar representation has been published by Daressy [6]. Another is inside of the coffin 29591 in the British Museum. In the papyrus N° 10018 of the British Museum, the head of Osiris is represented alone in a circle formed by a serpent. The whole

1. Nwt is frequently called " the eye of Râ " on coffins of the XX-XXIInd dynasties, although the oldest example appears already on a stele of the Middle Kingdom (*Cairo 20090*). See also : Daressy, *Cercueils des cachettes*, pp. 43, 84, 90, 115, 123, 125, 174, 183, and Chassinat, *La seconde trouvaille*, pp. 15, 26, 39, 72, 77, Lanzone, *Dizionario*, pl. CLVIII. Other goddesses, such as Isis, Neith, Nephthys and Selket also have this epithet at the same period.

2. For the denomination of Hathor the " eye of Râ " see : Sethe, *Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge das in der Fremde war* (*Untersuchungen und Altertumskunde Aegyptens*, V. Band, Heft 3), p. 30 ff. Rusch, *Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengottheit*, p. 53. The process here is the same as with Nwt : in the oldest texts Hathor carries the eye of the sun on her head (see Pyr. 705 a), later on she became herself identified with it.

3. I have to thank Dr. Gardiner for his kind letter by which he has approved this conjecture of mine.

4. For  see : Gauthier, *Dictionnaire géographique*, I, p. 73.

5.  for Djamut, Coptic ϮHUG, see Gauthier, *Dictionnaire géographique*, V, p. 65.

6. Daressy, *Cercueils des cachettes*, pl. 48 : two lions supporting the fetish of Abydos.

is supported by two lions which in the vignettes of the Book of the Dead represent Yesterday and Today [1]. Apparently, these representations symbolize once more the endless life of the Sun-God.

(XII) *Text* : " Hail [2], ye gods, lords of the Dewat, who are in peace, lords of eternity. Grant that Osiris the shieldbearer Amon-m-saf, the justified, grant ye that he might be in peace as you are in peace, as you are in peace [3], (that he might be) glorious, that he might be powerful before the Ennead of gods the lords of eternity, that I [4] might not be turned back from the Court... eternally, everlastingly. Peace (be) to Osiris the shieldbearer, Amon-m-saf, the justified before the lords of the West, eternally, eternally ".

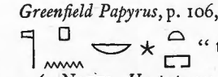
Illustration (XIII) : The vignette, the largest in the papyrus, is separated lengthwise into two parts. In the upper register are the following figures : a ram with the feather of Maat in front and an  above it [5], a kneeling goddess who protects him with her wings spread forwards, a barque bearing the sun-disc, the Bennu-bird [6] with horns and a disc on its head. Then come seven squatting divinities armed with knives painted in red ; the first has a beetle instead of the face and represents the god Khepri ; the second and the third have human faces with beards. Above them are the inscriptions :  and . The fourth instead of the head has two snakes, the fifth has the

1. Lanzone, *Dizionario*, pl. 159, Cf. Vignette to Chapter 138, papyrus Nu (*British Museum No 10 477*, sheet 19), Vignette to Chapter 17, papyrus Ani, of the XXth Dynasty.

2. The  after  is an evident mistake of the scribe.

3. The scribe has by mistake repeated this sentence twice.

4. Probably  .

5. On similar compositions the ram personifies " the divine soul ", and is closely connected with the Dewat. (Cf. Papyrus *Louvre Inventaire 3287* ; Rams called " Living souls ", Bibliothèque Nationale, *Pap. Eg. 171*, Chapters 9 pap. Ani and 85 pap. Nu; eighth division of " The Book of him who is in the Dewat "). Rams or ram-headed divinities personifying divine souls surround the goddess Nwt in Budge, *Greenfield Papyrus*, p. 106, Daressy, *Cercueils des cachettes royales*, p. 37 (the ram is above Nwt, and is called  " this god, lord of the Dewat "), cf. Lanzone, *Dizionario*, pl. 161 (4).

6. Nagel, *Un papyrus funéraire de la fin du Nouvel Empire* (*Louvre, 3292, (Inv.-)*, pl. I C, and Chapter 83 " *of making the transformation into a Bennu bird* " of the Book of the Dead. In chapter 29 of the same work (Papyrus *Ani*) the deceased identifies himself with the Bennu and says : " I am the Bennu, the soul of Râ, and the guide of the gods in the Dewat " (*Brit. Mus. N° 10470, sheet 33*). The illustration to Chapter 17 of the *Book of the Dead* often shows the Bennu standing near the bier of Osiris (Cf : the illustration to this Chapter in the Sloping Passage of the Osireion : Frankfort, *The Cenotaph of Seti I at Abydos*, pl. LXIX and LXX).

head of Bes [1]. The sixth has the head of a cat (?) and the last that of a bewigged serpent adorned with a feather.

In the second register are : Osiris rising on a lion-couch bed between two kneeling goddesses Isis and Nephthys who hold in their hands the sign ☥. Under the bed are the regalia composed of four crowns : the white crown, the claft *nms*, the headdress *ḥḏ* or *ḥḏt*, and the red crown [2]. Behind them is a Hawk on a stand with a feather in front, and wearing the white crown [3]. Behind the hawk are eight squatting divinities with knives painted in red. The first has the head of a bewigged snake with a feather on his head ; then a divinity with the head of Bes looking en face, with two feathers. Then a rat-headed, an ape-headed and a snake-headed divinity. Behind them are : a god with two human heads with beards, a god having a burning lamp instead of a head, and a cobra-headed divinity which is the last in this row.

The distribution of the figures is somehow similar to those surrounding the representation of Osiris stretched on a lion couch with regalia underneath it which is met which in the Osireion of Sethos I and in the tomb of Ramesses IX [4]. In these representations Osiris who personifies the deceased king is being resuscitated from his torpor, and the following scenes represent his journey through the underworld guided by the gods of the hours. The journey through the underworld is indicated in the Louvre papyrus by the gods of the Dewat which are above and behind the rising Osiris [5], and the two goddesses Isis and Naphthys, who hold the sign of eternity ☥ in their

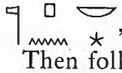
1. Cf : FRANKFORT, *The Cenotaph of Seti* I, pl. LXX — a gardian demon on the left-hand side, lower register.

2. Cf : JÉQUIER, *Les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire*, pp. 7-9.

3. Cf : two chapters of the Book of the Dead 77 "*of performing the transformation into a hawk of gold*", and Chapter 78 "*of making the transformation into a divine hawk*". See also : papyrus *Bibliothèque Nationale, Eg. 171*.

4. FRANKFORT, *The Cenotaph of Seti I*, pl. 74, *Leféb*ure, *Hypogées royaux*, II, pl. 21. Cf : similar representations on coffins : CHASSINAT, *La seconde trouvaille*, p. 8, fig, II, MORET, *Sarcophages de l'époque Bubastite à l'époque Saïte*, p. 32, DARESSY, *Cercueils des cachettes*, p. III, *Ä.Z.*, 1884, p. 91, NAVILLE, *The Shrine of Saft el Henneh*, pl. 7(2) ; cf. also MARIETTE, *Dendérah*, IV, pl. 70. In the eleventh Qerert are nine similar figures, " the nine, rulers of Amentet ", of the rising Osiris : MURRAY, *The Osireion*, pl. III ; they are met with in the fourth division of the so called " *Livre de la Nuit* ", FRANKFORT, *The Cenotaph o Seti I*, pl. 78, and in the seventh division of the " Book of Gates ", BONOMI-SHARPE, *The Alabaster Sarcophagus of Oimenepthah*, I, pl. 19.

5. Cf : Papyrus of the British Museum *Barker 210 I* (*10008*) rep. : LANZONE, *Dizionario*, pl. 161, — on which the mummy of Osiris is preceeded by the symbols of the regions of the Netherworld.

hands. The distribution of the figures in the upper row is somehow similar to the order of divinities on a coffin at Marseilles described by Maspero [1]. After a ram, called  , comes a vulture of Mut, a little goddess Maat, and a Bennu bird. Then follow four sons of Horus who usually appear in the scenes of the resurrection of Osiris but who are absent in our papyrus. The divinities which appear on the Louvre papyrus cannot be ascribed to any definite group ; more or less similar representations are met with in the " Litanie du Soleil ", some of the figures appear in the vignettes of the Book of the Dead, especially those accompanying Chapters 125, 144-147 and certain Chapters of the " Book of Him who is in the Dewat " and of the " Book of the Gates ". The god with the head of a beetle who evidently represents Khepri, the god *Ḥw* who is behind him, the two-serpent-headed divinities who comes fourth [2], the cat-headed god who comes fifth, the serpent-headed divinities and the lamp-headed one in the second row are met with in the " Litanie du Soleil " [3]. On the other hand, a beetle-headed god as well as the two-serpent-headed ones appear as guardians of the Gates and again as judges on vignettes accompanying Chapter 125 of the Book of the Dead [4], and in the Eleventh Hour of the " Book of Him who is in the Dewat ". The double-headed divinity in the lower row is met with in the " Book of Him who is in the Dewat " [5]. The Bes looking en face in the lower row is similar to the one illustrating Chapter 145 of the Book of the Dead [6]. Another representation of the same divinity is to be seen on a late coffin in the British Museum [7]. In the papyrus of the Louvre published by Nagel appear the serpent-headed, the cobra-headed and the lamp-headed divinities similar to those of our papyrus [8]. On a Louvre papyrus (Inventaire nº 3287) are some of the divinities of our papyrus : the ram, the lamp-headed divinity and

1. *Rec. Trav.*, 37, 131.

2. Cf : CHASSINAT, *La seconde trouvaille*, p. 79, fig. 52, 53, pl. 13, MARIETTE, *Dendérah*, III, pl. 36 (f), IV, pl. 60. BUDGE, *Greenfield papyrus*, pl. 51 (Chapter 145).

3. See : NAVILLE, *Litanies du Soleil*, Leipzig, 1875.

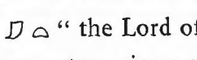
4. Papyrus *Berlin P. 3008*, rep. in ERMAN, *Die aegyptische Religion*, fig. 79. Cf. LACAU, *Sarcophages antérieurs au nouvel empire* (*Cat. Caire*), II, pl. IV, and *Bib. Nat. Pap. Egyptian Nº 825*.

5. BUDGE, *The Egyptian Heaven and Hell*, I, *The Book of Am-Tuat*.

6. Vignette to Chapter 144 in PLEYTE, *Chap. supl. du Livre des Morts*, II, pp. 109, 112 and 114.

7. *Brit. Mus.*, *6666* (XXI-XXII dyn.).

8. NAGEL, *Un papyrus funéraire*, pl. II.

a god with two heads of Bes holding two serpents in his mouth [1]. On the Louvre papyrus, Inventaire N° 3297, appear a cobra-headed god, a lamp-headed divinity and a god with the head of a snake. Between them is an inscription:  " the Lord of the Mysterious Dewat ".

Illustrations (XIV) : Between two signs of the East and of the West is a representation divided into two parts. In the upper appear the sign of  (a red sun-disc above  , specked with red dots) between two kneeling figures with hands lifted up in adoration and having the signs of the East and of the West above their heads. In the lower part two figures of the deceased, face to face, separated by an inscription : " Osiris the shieldbearer, Amon-m-saf, the justified, in peace ". The kneeling figure to the right wears a short beard [2].

Illustrations (XV) : The picture is divided into two : in the upper register are three divinities, a snake with two human legs and two headless human bodies with snakes hanging over them. Below are three standing mummiform divinities : the first with the head of a crocodile and the two others with the heads of snakes. The first and the second hold each a long snake with both hands. The third has in each hand a gecko while two long snakes are hanging over his arms. The snake with human legs in the upper row is the serpent Sata mentioned in Chapter 87 of the Book of the Dead. He is described as " dilated with years ", and as " passing the night to be born " [3]. Sata appears also in Chapter 74 of the Book of the Dead which has the title " Chapter of letting the feet go quickly while coming out of earth ". The headless bodies in the upper row are similar to certain divinities which are depicted on coffins. The divinities in the lower register are met with in a vignette which accompanies Chapter 182 of the Book of the Dead [4]. They surround the bier of the deceased in order to protect him from malign influence. According to the title of the Chapter, Thoth was supposed to repel the enemies of Osiris or of the deceased in possession of these formulae.

1. Chassinat, *B. I. F. A. O.*, III (1903), pl. III.
2. Cf. : *P.S.B.A.*, XXX, p. 23.
3. Lanzone, *Dizionario* pl. 248, Chassinat, *Sarcophages* — numerous representations. Se also : *The Metropolitan Museum of Art. The Egyptian Expedition, 1929-1930*, p. 23, fig. 25.
4. Naville, *Todtenbuch*, Chapter 182, pl. CCVIII, Blackman, *The Journal of E. Archaeology*, V, p. 32. Cf. Maspero, *Sarcophages des époques persane et ptolémaïque*, pl. IV et V.

(XVI) *Text* : " Recitation : Osiris the Lord of Eternity, the ruler of everlastingness grants that all (things may) come out from (lit. on) his altar (for the deceased) ".

Illustrations (XVII) : Under a kind of canopy the fetish of Abydos : a wig with a fillet and plumes on pole. A little jackal stands near it. Two snakes are right and left. This representation frequently occurs on coffins and is an abridged version of Chapter 138 of the Book of the Dead which guaranteed to the deceased the entrance to Abydos and of being among the followers of Osiris [1].

(XVIII) *Text* : " Recitation : Nefertem-Ka [2] grants all things good and pure, all beautiful and sweet things ".

Illustration (XIX). Under a canopy a lotus flower with two feathers and two " Menats " on a little stand with the sign  . This representation is the vignette of Chapter 81 of the Book of the Dead which guaranteed to the deceased the transformation into a Lotus flower.

(XX) *Text* : " Recitation : The gods, the lords of Dewat : Grant that he may mount to the sky eternally ".

Illustration (XXI) : Under a canopy the *Dd*-sign with eyes and two hands holding the sceptre and the flail. The crown consists of two horns of a ram, a disc and two feathers. A short inscription is in the upper corner : " Osiris the Lord of Eternity, the Ruler of Everlastingness ". Similar representations are frequently to be met with on coffins at different epochs [3]. Possibly the representation stands here as elsewhere for Chapter 155 of the Book of the Dead which gave the deceased the possibility to rise from death like Osiris.

(XXII) *Text* : " Recitation : Hathor, Lady of the sacred country, Mistress of the West, she grants offerings and victuals ".

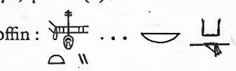
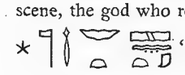
1. Similar representations are also met with on coffins : Daressy, *Cercueils des cachettes*, pl. 52. The fetish of Osiris between Isis and Nephthys, ibid., pl. 43. Cf. *Â. Z.*, 39, p. 72, pl. V (2).
2. Probably for *nb kȝw*, lord of food, as the title is correctly written on a coffin :  in Daressy, *Cercueils des cachettes*, p. 98.
3. Daressy, *Cercueils des cachettes*, pl. LV, XL, XLI. Cf. Junker, *Onuris*, p. 64 ff., Mariette, *Dendérah*, IV, 71, Lanzone, *Dizionario*, pl. 293.

Illustration (XXIII) : The head of the Hathor cow with two feathers, a disc between her horns and a collar round her neck, comes forth from the funeral mountain indicated by wavy lines and dots between them. In the upper corner a human head and two arms grasping the solar-disc [1].

This last illustration may be compared with the last drawing on papyrus Inventaire N° 3287 of the Louvre which has been published and described by Chassinat [2] : on both representations appear a male divinity who holds the solar disc in his outstretched arms. I have already discussed representations where the solar disc is depicted between two pairs of arms reaching towards it from above and from below. I have also pointed out elsewhere that the pair of arms emerging from the ground represent the lifting up of the sun-barque from the abysmal waters at sunrise by the God Nun or Shw, while the pair of arms reaching from above indicates Nwt who at sunset "embraces" the setting sun [3]. On two representations, in the Osireion of Sethos I and in the Papyrus of Anhai, Nwt is actually represented standing, head downwards, and thus forms a *pendant* to the god Nun in the act of lifting the sun-barque [4]. It is quite probable that the pair of arms without head but with a pair of woman's breasts which appears in the sunset scene on a number of papyri also represent the "embrace" of the sun by the goddess Nwt[5]. But then, who is the male divinity of our representation? As similar drawings depict in all evidence the sunset, i.e. the moment when in the words of the hymn to a solar god, "earth opens to receive thee" [6] and the word for earth "*tȝ*" being masculine in Egyptian, the god would be a personification of earth. Indeed, a representation in the tomb of Ramesses VI seems to confirm this supposition : on a curved line representing the

1. Cf. Vignette to Chapter 186 if the Book of the Dead : NAVILLE, *Todtenbuch*, vol. I, pl. 212.
2. *B.I.F.A.O.*, III (1003).
3. *The Journal of Egyptian Archaeology*, V, p. 60.
4. MURRAY, *The Osireion at Abydos*, pl. XIII, BUDGE, *Papyrus Anhai* : see representation in *The Journal of Egyptian Archaeology*, XII, pl. XXII.
5. SETHE, *Altägyptische Vorstellungen vom Lauf der Sonne*, pp. 13 and 14.
6. Hymn to Sobk-Râ : *Kemi I*, fasc. 2, p. 51.
7. CHAMPOLLION, *Notices*, II, 584 ff. On a papyrus of the Louvre (*Inv. 3276*) there is a similar scene, the god who receives the solar barque in its downward movement has above him the inscription :  "adoration of the great god, the lord of *tȝ* ".

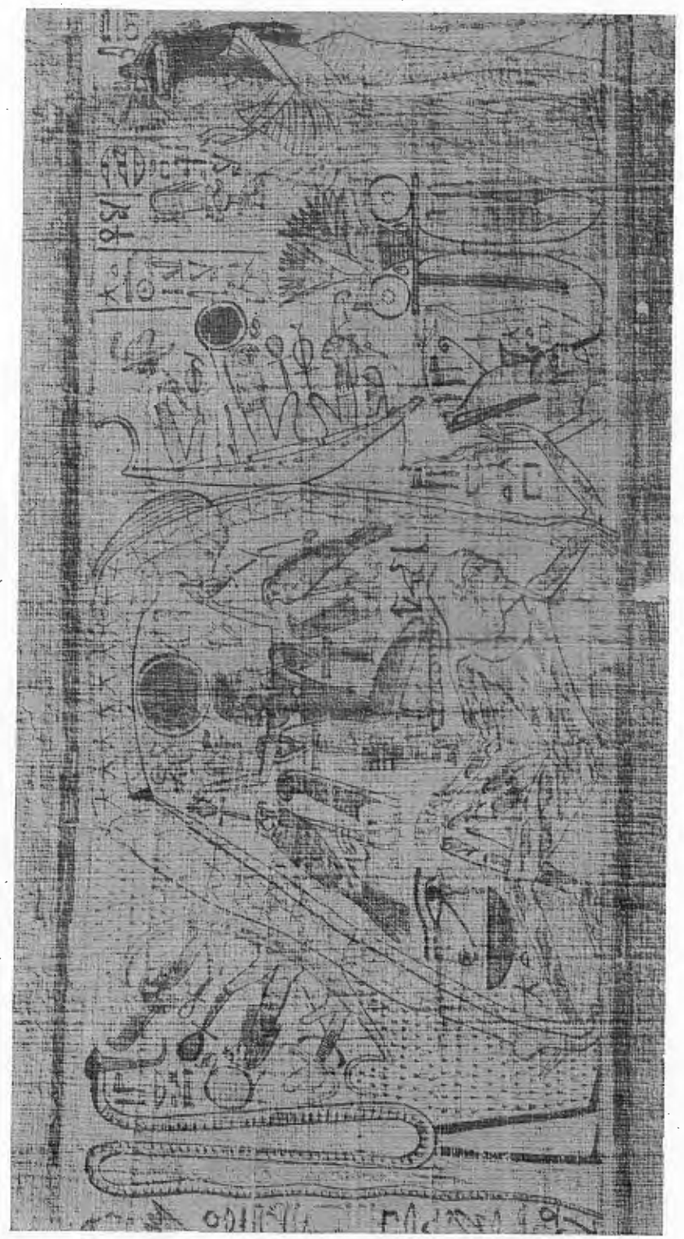


FIG. 1. BN 172

firmament move two solar barques, one supported by the god Nun, and representing the sunrise, while the other is received in its downward movement by the god *Tꜣnn*. This divinity frequently met with as the Memphite parallel to the earth-god Geb, is mentioned as a patron of mining[1]. The primeval character of the divinity in the West is confirmed by two papyri, one in London, and the other in Berlin. The god is represented there taking hold of the solar disc on the inner side of the Western Mountain. On the Berlin papyrus he bears the following titles : " The great god the Lord of Heaven and earth, who has created everything that exists "[2]. Sethe has seen in this divinity the Sun-God himself. The sunset is represented on a papyrus in the Bibliothèque Nationale in the following way (Fig. 1) : a god is seen emerging from the ground behind the head of the goddess Nwt (i. e. in the West) and receives into his lifted arms the solar-barque which descends along the arms of the goddess. The god is called : " The great god who is in the Dewat. The great god, the Lord of the Dewat "[3].

The connection of this primeval divinity with the Dewat is confirmed by a representation in a London papyrus[4] (Fig. 2). A bearded male divinity stands in the posture of the goddess Nwt, his body covered with stars. As he stands behind Nwt whose body is without stars, he probably personifies the night, a period when a new sun is being born. This creative quality of the night is indicated by the figure of a self-engendering god Geb with the inscription : " Geb the father of the gods, the great god who has created the earth and all the circuit of Râ "[5]. The name and the titles of the sky-god are : " Adoration, words spoken : The-risen-one-in-health, the first of the Westerners, who has created the sky, who has created the earth, who has created the Dewat, the great god. " The snake-headed reclining divinity

1. *Urkunden*, IV, 96. Also used as epithet of Osiris : . Cf. : SETHE, *Denkmal memph. Theologie*, p. 33.

2. SETHE, *Altägyptische Vorstellungen vom Lauf der Sonne*, p. 12 (268), cf. : Brit. Mus. Sams 26 III, LANZONE, *Dizionario*, pl. 72 (26-27), *B.I.F.A.O.*, III, pl. IV.

3. Bibliothèque Nationale, *Pap. Egyptien 172*.

4. *Papyrus Brit. Mus. 10018*.

5. Cf. DARESSY, *Cercueils des cachettes royales*, pl. LII ; cf. : BUDGE, *Nesiamsu*, *Archaeologia*, 1890, p. 540, reedited in *Legends of the gods*, p. 8-11. I have to thank Professor A. MORET for these informations, and for giving me a few hints on the " self—engendering " god.

under the goddess Nwt is described as : " The one who has created that which is in the mysterious Dewat ". " The great god who is at the head of Men-nefer (Memphis)[1], the seat of peace, *ỉnn*, the Lord of Eternity ". It is interesting to note that the god under the day-sky personified by Nwt is called — *Tꜣnn*, the god who created the Dewat — while the god under the night sky personified by *wḏꜣ-rś* is Geb, described by his titles as the creator of ♌ " that which is encircled by the sun (at daytime (?) ".

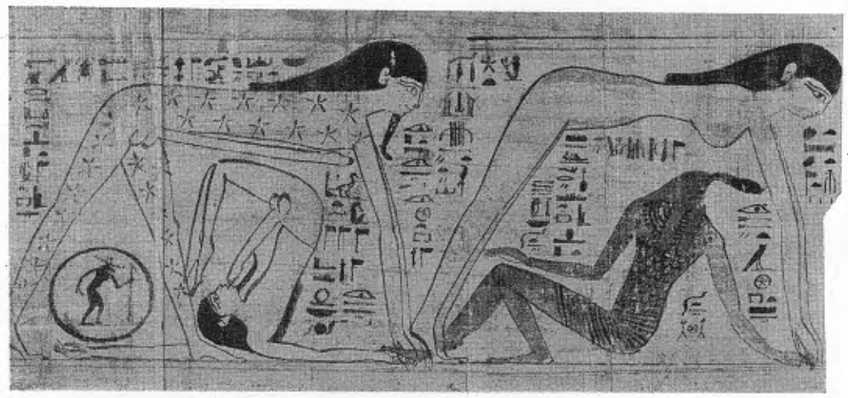
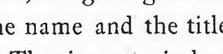


FIG. 2. BM 10018

The phallic god covered with stars of our representation is evidently the celestial Osiris  , the Lord of the Dewat of the Pyramid period[2]. In the early texts he was the one with whom the deceased was believed to cross the celestial regions, and who was addressed : " Thou art that Great Star the supporter of Orion which crosses the sky with Orion, which crosses the Dewat with Osiris "[3].

A stele of the first half of the XVIIIth Dynasty describes in the following terms the power of the celestial Osiris : " The sky (*Ḥrt*) and its stars obey him, the great doors are open for him, (he is) master of jubilation in the

1. This orthography justifies the Greek translation of Memphis as ὅρμος αγαθῶν : PLUTARCHUS, *de Isidi*, 20, *Ä.Z.*, 49, p. 130.

2. *Pyr.*, § 8 d.

3. *Pyr.*, § 882 c.

Southern sky, the adored one in the Northern sky, the unperishable (stars) are under his authority, his seats are the stars that tire not "[1]. Three representations depict this Osiris in the Osireion, on the sarcophagus of Sethos I and in the papyrus Anhai of the British Museum: the god Nun is lifting the barque with the solar disc which is being received from above by the goddess Nwt who is supported by an Osiris, his body bent round in a circle, with the inscription : " This is Osiris encircling the Dewat "[2].

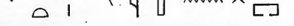
In the papyrus of Anhai the goddess Nwt is standing, head downwards, on a blue band having the shape of the sky-hieroglyph. She supports the feet of Osiris who holds the sun-disc in his bent arms lifted above the head and seems to push it along his back.

The connection of Osiris with the Dewat region has remained throughout all Egyptian history, but the location of Dewat seems to have had altered in the course of time; while being definitely celestial in the Pyramid texts, it becomes located later on near the Western horizon, although its connection with the sky and the stars has never been quite severed. However, a series of texts have preserved to the last the notion of a definitely celestial Dewat. This is particularly the case of certain religious texts and representations which are met with in the royal tombs of the XIXth and XXth Dynasties. In them the conception of a solar hereafter seems to come to life again. The representation of stars above the sarcophagus chambers, as well as the goddess Nwt in the act of swallowing the setting sun and of giving birth to the sun at sunrise who appears in the royal tombs are the most glaring examples of this revival.

The process of democratization, however, had been steadily gaining in force, and very soon these texts and representations intended originally, like the Pyramid texts for the few elected, began to be copied on papyri and on the tombs of almost everybody. At last, during the Saïtic epoch, these

1. MORET, *B.I.F.A.O.*, 30, p. 733 et 734 (22).
2. MURRAY, *The Osireion*, pl. XIII, BONOMI-SHARPE, *The Alabaster Sarcophagus of Oimenepthah*, I, pl. 15, *The Journal of Egyptian Archaeology*, XII, pl. XXIX (2).
3. Cf. order of illustrations on the coffins in DARESSY, *Cercueils des cachettes*, pl. XLI and pl. XLVIII, and on papyri : for instance, London, *Barker 210* (*10008*) with some of the illustrations of the Louvre papyrus (the fetish of Abydos, the goddess Nwt, the bier of Osiris), *London 10018* (the , Nwt, the fetish of Abydos).

beliefs, after having been mixed up with other old Egyptian religious reminiscences, became the most common religious ware.

The illustrations of the papyrus of Amon-m-saf are all to be met with on coffins and on similar compositions belonging to the same epoch. The papyrus N° 10018 of the British Museum has preserved the title of similar works : they were called at a certain epoch :  " The Book of him who is in the Dewat ". There is, however, very little similitude between these illustrated papyri of a mixed composition with vignettes from the " Book of the Dead ", " Le Livre de la Nuit ", " Litanie du Soleil ", etc., and the actual " Book " preserved in the royal tombs. Still the general drift remains the same : here as there the deceased was identified, or somehow connected with the fate of the sun, and as such was guaranteed after death, and through death to enjoy a glorious " renaissance ".

The theme of " renaissance " is indeed the main subject of these works, and in a real Egyptian fashion it is repeated with few variations over and over again. As an expression of the beliefs and hopes of a middle class Egyptian of the Ramesside epoch, the Louvre and similar papyri are extremely valuable. They prove to what an extent the " solar hereafter ", once a royal prerogative, had become democratized. On the other hand, they show that the Egyptian gods had lost all individuality, and had become the local forms of a great pantheistic power, which, although not thought out with the precision of the Greek mind, was keenly felt and believed in.

PROBLEMS AND REVIEWS

OSIRIS AND MARDUK

By Samuel A. B. Mercer, Trinity College, University of Toronto

Statement :

At various times and by various scholars the name Osiris and the earliest known title of Marduk have been compared.

In the ancient pantheon of Babylonia the title of Marduk was Asar (Nikolsky, *Doc.* 23 Rev. I) or Asarri (Gudea, *Cyl. B.* IV 1). Now, this name was written with two ideographs one of which denotes a " seat " and the other an " eye ". The earliest form of these ideographs was  (Thureau-Dangin, REC 387), from  (REC. 238 and 358), the form in the time of Gudea being  (*Cyl. B* IV 1).

These ideographs in the earliest title of Marduk have often been compared with the earliest forms of the name Osiris, ,  ,  (*Wörterbuch*, p. 359), The sign in this name is clearly a " seat " or " throne ", as is evident from a later form of the name, namely,  (*Wörterbuch*, p. 359).

The meaning of the name  , transliterated *wśjr*, is unknown. It is thought that *Asarri* means " the bestower of husbandry ", but that is uncertain. But it is certain that by origin Marduk, the son of Ea, water-god of Eridu, was a vegetation deity ; he was also a sun-god, his name Amar-ud or Marduk ( , CT 24, 42.96), meaning " youth of the sun ». All students of Egyptian religion will immediately think of the characteristics and titles of Osiris.

Moreover, the son of Nun-ki (of which Ea, father of Marduk, is the god) is called *Girri-gullu-dugga* (*Utukku Series*, III 257-8). Now *girri* = *mirri* = *asar*

the title of Marduk (Price, *The Great Cylinder Inscriptions of Gudea*, 1927, Pt. II 41, n. 7) and *gullu-dugga* means " good being " which reminds one forcibly of *wn-nfr*, " good being ", a well-known title of Osiris. Furthermore, Marduk was associated with the idea of resurrection just as Osiris was.

Problem :

Are we to find any fundamental and original association between these two great deities ?

Hypothesis :

As the original worshippers of Marduk may have come from Syria, or at least, may have borrowed certain religious ideas from Syria ; as the legends of Osiris connect him with Syria, whence his worshippers originally may have come ; and as Asarri (or Asar without the phonetic complement) can be considered a philological equivalent of Osiris (*wśjr*) is it possible that we have in the person of Osiris an original West Asiatic god ?

Die Religion der Aegypter. Von Adolf Erman. Berlin und Leipzig, Walter der Gruyter und Co., 1934. Pls. 10, illus. 186, pp. xvi + 465, RM 7.50.

In this compact book, the Nestor of Egyptology has demonstrated again the fullness of his grasp of the essentials of the religion of ancient Egypt during the many centuries of its interesting career. Here is a book which is authoritative and schorlarly, but at the same time clearly and simply written. It is a pleasure to follow the great scholar step by step from one subject to another and to feel that behind every statement lies an abundance of research and knowledge, the accumulation of years of study and thought. In twenty-two charming chapters the reader passes in review such subjects as " The world and its Gods ", " The Great Gods of the Country ", " The Development of early Religion ", "The Legends of the Gods ", " Theology ", " Ethics ", " Worship ", " Ideas about the Dead ", " Magic ", " Egyptian religion in Neighbouring Countries, in the Graeco-Roman Period and in Europe ", etc.

The book was not written for scholars who may expect completeness of detail and reference (althoug each chapter is supplied with extensive references to most points of importance), but is meant to be an enlargement and bringing-up-to-date of the author's little book entitled " Die aegyptische Religion ", which first appeared in 1904, and in a second edition in 1909.

Before the beginning of the first chapter there stands a brief outline of chronology, which will be found very useful by the general reader. Then follows a brief introduction, in which it seems to me that the author becomes a little bit too optimistic, when be remarks that " wir können ihre Entwicklung ohne Unterbrechung verfolgen ". That I am afraid we cannot do. However, Erman's pleasing style and thorough grasp of his subject carry us unawares over many a serious gap in our knowledge of ancient Egyptian religion.

Very rarely can one challenge Erman's interpretation of Egyptian religious phenomena. The only important instance, I think, is in his treatment of the religious movement in the reign of Ikhnaton. Like many other Egyptologists who have written on this subject Erman uses such a term as " monotheism " in a very loose sense, without defining what he understands by " monotheism ". Fortunately he does not use the term " Doctrine of the Trinity ", employed by some other Egyptologists in reference to the system of triads noticeable in Egyptian religious literature. It is also questionable whether Erman is right in assuming that the figure on horseback, illustration 60, is Astarte. May it not as well be Anat? In a book so well-written and where printers' errors are so few, it is a pity that the title of Breasted's well-known book should contain an unfortunate mistake (page vi). However, it is perfectly certain that for many a day this book will remain the standard work on Egyptian religion for the general reader, and as such should very soon appear in an English, French and Italian form.

THE EDITOR

Semitic and Hamitic origins. By George A. Barton. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1934, pp. 395. $ 4.00.

It is refreshing to have a scholar of Dr. Barton's maturity admit so frankly and fearlessly his erroneous deductions of thirty-three years ago in his well-known book *A Sketch of Semitic Origins*. But that does not in the least detract from the reputation of that book, for all such collections of deductions, possibilities and probabilities are doomed by nature to be superceded. The same will be true of the book which is at present before us. It contains too many fanciful as well as bold deductions for its destiny to be otherwise. And yet all students of the subject will be glad that Dr. Barton has had the courage to try again.

As the title indicates, two main fields are represented in this book, that of the Semitic world and that of the Egyptian world. It may be said generally

that the author has been more successful in the former than in the latter, for in the former he has worked as a master, but in the latter he has very often fumbled very badly. And since it is in the latter that readers of this *journal* are interested, it must be admitted that the book for students of Egyptian religion will be a bit disappointing.

Even in his own chosen field, Dr. Barton has some surprises for the ordinary Orientalist, for example, he says that the Hebrews and Jews are largely non-Semitic in extraction (p. 87), which seems somewhat exaggerated, and on page 329 he even tells us that Ex. I. 11, speaks of Ramses II!

In discussing the composition of the Semitic and Hamitic people, in chapter III, he fails to distinguish between the two pre-dynastic civilizations in ancient Egypt, due perhaps to his leaning so heavily on the work of Sethe to the exclusion of that of other investigators : for example, he does not seem to be aware of Moret's work, and while he mentions the reviewer's contribution, it seems quite clear, from pages 165, 169, and 171 that he could not have read the book which he so lightly brushes aside. The same is true of the works of other authors, in other departments, for example, he does not refer to Weigall at all although it seems quite clear from page 94 that Weigall's book must have been before him. Nor does he refer to Toffteen's work on page 330, nor to that of Pirenne on page 167, where one would certainly expect a reference to these well-known books, which bear so eloquently on the subject. Furthermore in referring to Langdon's *Sumerian Epic of Paradise, the Flood, and the Fall of Man* (p. 112, n. 3), he says not a word about the very important but quite different translation of the same text by Witzel nor does he refer to the reviewer's work on that text.

Throughout the book there are far too many hypotheses without adequate foundation, see, for example, the last part of paragraph 4, on page 173. Barton has always had a flair for finding sexual elements in early religious ideas, which leads him to see in the Egyptian obelisk an object connected with phallic worship " *Wer es glauben will, mag es glauben* " to quote in variation Sethe's words quoted by Barton in his Preface.

Notwithstanding all this, the book will be found to be a mine of information, but the reader must be on his guard to check every statement, and especially all words and phrases in Egyptian, Coptic, etc. For example, the name of Osiris in Egyptian is not *ỉśr*, as Barton gives, but *wś-'ir*, and the name for Isis is *'ś.t* and not *ỉś-t*(page 135) ; *wpt-wỉt* on page 178 should be *wp-wỉ. t* ; there is no such Coptic word, or group letters as ⲩⲱⲧⲏ on page 178, n, 1 ; nor is there any such word as ἀναστατοῦντες in Gal. 5, 12 (page 344, n. 1). As to French, German and English the misprints and errors are legion. One

may find as many as eight mistakes in French names and titles in one paragraph, namely, page 15, n. 4. It is a great pity that the proof-reading was done so incompetently and carelessly. The lone word given in the corrigendum on page 395 could have had a full page or more of corrigenda as companions. For a similar reason the Index should be used with caution. Such strange forms as " Les homophones sumérienne ", " Heitentums ", " Abyssians ", " Shilloh ", etc., etc., occur everywhere. If ever the book comes to a second edition, it should be rigorously revised. For students of Semitic origins the book will be found to be of considerable value, when used with caution. The same cannot, however, be said in the case of students of Egyptian origins.

THE EDITOR

PROTAT BROTHERS, PRINTERS, MÂCON (FRANCE). — MCMXXXV

COLLEGE DE FRANCE

EGYPTIAN RELIGION

EDITED BY SAMUEL A. B. MERCER

Professor of Egyptology, Trinity College in the University of Toronto, Canada

PUBLICATION

OF THE

ALMA EGAN HYATT FOUNDATION

NEW YORK

HARRY M. HYATT DIRECTOR

VOLUME III OCTOBER, 1935 NUMBER 4

ÉTUDES THÉBAINES

(SÉRIE 2).

Par George FOUCART, Le Caire, Égypte.

LES VOYAGES MYSTIQUES AUX VILLES SAINTES

(Suite)

IX

La longue Étude de Maspero intitulée « Sur quelques peintures et sur quelques textes relatifs aux funérailles » a paru dans le Journal Asiatique en 1880[1]. Dans toute la description qui y est donnée des rites et des représentations relatives au convoi ou au service funèbre, comme à leur préparation, on ne trouvera pas une ligne relative aux scènes mystérieuses des tombes thébaines. Et pourtant des nombreux excerpta en figurent déjà dans les plus anciens répertoires de l'archéologie égyptienne, et même dans les Atlas de l'Expédition d'Égypte. Il faut, pour retrouver les raisons de ce silence, reprendre d'assez près la méthode qui a présidé à la rédaction de cette Étude.

Le titre même se gardait d'annoncer un traité doctrinal. Sous une rubrique commune, Maspero enfermait là, et en forme rédigée d'affilée, des résumés de deux ans et demi de ses leçons orales au Collège de France, ainsi que

1. Rééditée au Tome Ier des *Études Égyptiennes* (1886), p. 81-195.

plusieurs petits textes funéraires qu'il était ou le premier à traduire ou le premier à interpréter.

Il était à prévoir, en ces conditions, que le texte ne tiendrait pas toujours ce que le titre pouvait laisser attendre ; et qu'à l'inverse, les points traités en cours de route dépasseraient souvent le titre. Et de fait, le total des excursus l'emporte largement sur ce qui correspond au sujet strictement entendu des funérailles. Excursus qui ont été pour Maspero autant d'occasions d'écrire en style alerte toute une série de charmantes petites leçons d'archéologie, sans parler de l'établissement, en des notes touffues, d'un vocabulaire et d'un répertoire provisoires des titulatures ou des prêtrises rencontrées en cours de route : répertoire dont aujourd'hui — et c'est l'œuvre inévitable du temps — ne subsiste plus d'utilisable qu'une bien faible partie.

Mais n'a-t-on pas dit que « tout est dans tout » ? Si bien qu'en remontant par la voie philosophique aux causes premières, bien des choses peuvent s'apparenter aux funérailles. Car si la culture du lin fournit le tissu d'un linceul, il faut bien après tissage le confier ensuite aux lavandières (p. 86-94) ; et s'il entre dans le mobilier d'un tombeau, ou dans les bateaux des convois funèbres, du bois (p. 94-100) ; de la pierre (p. 107), des métiers divers (p. 108), voire des nacelles en roseaux (p. 100-106), les 26 pages ainsi consacrées aux arts et métiers se rattachent, en intention au moins, à la préparation des funérailles. Les 22 pages du chant du harpiste (163-182) nous ramènent un moment plus près de la tombe ; mais la conjuration magique du Papyrus de Leide (p. 145-159) et l'adjuration de la jeune morte d'époque romaine (p. 185-190), comme le rituel de l'embaumement, auraient peut-être été plus logiquement rattachés à un mémoire distinct traitant de la papyrologie funéraire. Finalement, et sauf omission, la description et la discussion des scènes relatives aux funérailles thébaines vont se trouver réduites à 34 ou 35 pages sur les 114 de l'Étude entière.

Ce serait évidemment un peu court pour un pareil sujet (le titre s'en justifie d'ailleurs à l'avance). Mais Maspero eût-il voulu le traiter réellement que la documentation dont il disposait l'eût assez vite arrêté. Personnellement, l'auteur, à cette date, n'a encore jamais pu voir une tombe égyptienne *in situ*. Reste la bibliographie du temps. Les appels des notes témoignent assez de sa pauvreté. Parties papyrologique ou philologique écartées, la liste est d'une

brièveté éloquente : Champollion, Rosellini, Wilkinson et Lepsius y forment la quasi totalité des références. A l'occasion d'un détail, Prisse, Dümichen et Mariette ; Ebers en deux occurrences. Pour un monument de l'ordre du Mastaba de Ti, il faudra se référer au « Guide de Baedeker ». En fait, il n'y a pas encore, à cette date, une seule tombe monographiquement et intégralement publiée. La bibliographie thébaine de Porter-Moss en est le témoignage convaincant. Il y a eu cependant jadis des tombes copiées entièrement, ou presque, par les premiers explorateurs des nécropoles, par Hay, par Wilkinson, par Hoskins, par Rosellini Mais leurs manuscrits dorment dans les cartons de Londres, de Florence, ... et il n'apparaît pas que Maspero ait songé à les consulter. Ce qu'il s'était proposé ne l'exigeait nullement, en effet.

On le voit sans plus tarder quand, abordant enfin le vif de la description des funérailles thébaines, Maspero annonce l'intention d'en constituer le tableau au moyen des peintures de cinq tombes « de la XVIII[e] Dynastie » celles de Roï, de Nofirhotep, d'Harmhabi, de celle du memphite Horkhemti et celle de Pahiri à El Kab ; et il exprimera en termes formels l'opinion que cette collection documentaire doit suffire à tracer une image complète. « Il suffit pour le moment de décrire l'ensemble..... Cinq hypogées de la XVIII[e] Dynastie (ici la liste) peuvent fournir les éléments d'une description *à peu près complète* (v. p. 111). » Mais il se trouvera, en fait, que le Nofirhotep (= T 49) appartient, sinon au règne de Ramsès I[er], à l'immédiat préramesside (Aï), qu'Harmhabi n'est plus du XVIII[e] classique ; que la tombe de Roï annonce déjà, en toute son économie, le corpus des ateliers ramessides (elle date, au plus tôt, de la fin du règne d'Horembeb). C'est aussitôt exclure par définition la chance de rencontrer en aucun de ces quatre documents des scènes des Mystères. Il y en a bien dans la tombe de Pahiri [1]. Il se trouve que Maspero ne s'y référa jamais pour aucun des épisodes qu'il va décrire. Si bien que pour quelqu'un de convaincu d'avoir au moyen des quatre autres tombes, une sorte de compendium des scènes habituelles (car aucune chronologie précise n'est encore distinguée, pour les divisions à travers les séquences archéologiques des tombes thébaines), les scènes de Mystères, s'il en rencontre plus tard dans la suite de ses études, lui sembleront *a priori*

1. L'Expédition d'Égypte les avait déjà remarqués. Cf. *Descr. Ant.*, pl. 69. Et plus tard, Rosellini, M.D.C., pl. CXXXV.

un accessoire ou bien un sujet sans rapport avec le corpus iconographique des rituels ou des destinées funéraires; ou encore une variante étrange, due à des circonstances locales. Ce qui ne manquera pas de se produire, lorsque venu en Égypte, Maspero va proposer son interprétation du tombeau de Montouhirkhopsou-f.

Qu'un petit traité ainsi composé ne puisse servir de manuel introductif à l'étude de l'économie générale, des scènes funéraires dans l'Égypte thébaine, voilà donc qui n'exige guère démonstration. Il en était même exactement l'opposé, puisque cet assemblage factice, augmenté de prélévements qui vont des memphites aux saïtes au besoin, se propose justement, en atténuant ou en omettant les différences caractéristiques de lieu ou de date de chaque école. de fondre le tout en un tableau unique, et qui donnera l'illusion d'une série homogène : là où la tâche de l'archéologue est, à l'exact opposé, de souligner — et d'expliquer si possible — les différences locales, ou, dans la série chronologique, de signaler les apparitions, les évolutions, ou les disparitions.

Repoussons tout soupçon de songer ici à la plus offensante comparaison ; le procédé employé par Maspero évoque, malgré tout, le souvenir de ces étranges et affreux tableaux que Mariette avait fait composer, presque vers le même temps, à l'occasion de l'Exposition Universelle de 1878, et dont Amélineau seul a réussi a atténuer l'horreur en en supprimant au moins l'enluminure d'Épinal par des reproductions au noir [1]. Tableaux, eux aussi empruntés à tous les monuments et à toutes les époques, cette fois sans la moindre indication de provenance, et dans l'intention de présenter, en chacun d'eux, un des aspects de la civilisation égyptienne.

Qu'en toutes ces conditions réunies, un premier essai d'interprétation des funérailles thébaines contînt, çà et là, des erreurs de détails que Maspero eût été le premier à rectifier, s'il avait repris le sujet par la suite, voilà qui doit évidemment être tenu pour hors de discussion. Dans la question qui nous occupe ici-même, il importe vraiment assez peu que l'auteur ait cru, par exemple, que les scènes des funérailles partaient de la maison mortuaire, pour

1. Amélineau, *la Sépulture et les Funérailles*... Voir, au t: second, la série des planches intitulées « Tableaux du Musée Guimet », et, notamment le VIIIe Tableau (= p. 452-453) où figurent, pêle-mêle, des navires tirés des scènes de la vie civile et de la vie religieuse (deux de ceux-ci sont empruntés aux « Mystères » memphites, au second registre, à gauche).

continuer, en règle, par un tableau de la traversée du Nil, et pour être reprises par un second cortège de la berge au tombeau (déduction tirée probablement de ce que Maspero trouvait ou croyait trouver à l'appui dans la documentation memphite ou protothébaine) ; ou qu'il n'ait pas remarqué que le service funèbre *au tombeau* ne s'insère que sur le tard dans les scènes thébaines ; ou qu'il ait enseigné qu'on célébrait au tombeau des banquets véritables..... Ce qui nous intéresse en l'affaire présente est de comprendre par quel concours de circonstances une reconstitution présentée comme un ensemble typique des scènes funéraires thébaines a pu ne pas comporter une seule ligne consacrée, fût-ce en passant, à un ensemble aussi caractéristique et aussi fréquent dans les chapelles thébaines, que les scènes des « mystères ». Ce qui vient d'être dit des matériaux utilisés et surtout des procédés de leurs assemblages peut déjà l'expliquer en partie.

Si le tombeau de Pahiri qui, seul de la série, contenait de pareilles scènes (et l'on a vu plus tard de quelle importance était cette version, a été ainsi éliminé de la reconstruction, c'est probablement que pour Maspero, la séquence type qu'il avait reconstituée lui paraissait déjà tout à fait complète avec les quatre autres versions. Or ceux-ci une fois mis hors d'inventaire, tout ce qu'il y avait reproduit ailleurs d'extraits de scènes mystérieuses thébaines (et déjà en assez bon nombre, dans la documentation du temps), y était présenté de telle façon, si découpé à part, et tellement fait d'excerpta inintelligibles (un danseur, une pirogue, un naos) que rien ne pouvait y suggérer la moindre idée du rôle réel du tout dans les scènes funéraires de la XVIIIe Dynastie classique [1]. Mais il y a surtout qu'en s'étant persuadé que son tableau reconstitué contient bien toutes les articulations essentielles, et que la traversée du Nil en est sinon l'acte suprême, au moins une des deux figurations principales, Maspero prendra les navigations irréelles (toutes celles, singulièrement, du voyage à Abydos, et là où il n'y a pas de textes) pour les abrégés d'une traversée véritable du Nil thébain de la rive Est à la rive Ouest. La fameuse représentation, alors encore unique à Thèbes, du cortège fluvial de Nofirhotep devient comme un archétype auquel doivent se ramener, comme

1. *Eg*, les extraits des Mystères du 81 dans Wilkinson, *Manners*, II, 145 (= fig. 131) ou du T. de Mirimäït (= fig. 501) etc.

autant d'excerpta ou d'abrégés, tous les cas d'une iconographie comportant, à côté d'un cortège funèbre, des bateaux d'une forme quelconque.

Il se trouvera cependant qu'il y a, dès ce temps-là, des textes qui spécifient expressément qu'il s'agit d'un voyage à Abydos. Et même dans la série si réduite maniée par Maspero, il y aura la version des funérailles d'Harmhabi. Elle ne peut échapper à l'attention du philologue (p. 119). Elle lui inspirera tout un petit excursus sur l'importance d'Abydos et sur sa place dans les destinées funéraires. Mais la raison, en fin de compte, de la présence de ce voyage dans une cérémonie qui, par définition formelle, ne peut se dérouler qu'en vue même de Thèbes ? Qui relira avec attention le passage relatif à ce petit problème archéologique éprouvera probablement quelque peine à démêler quelle a été finalement l'explication positive qu'en a donné Maspero ; et encore plus quelle signification exacte il entendait lui donner par rapport à l'ensemble. Lorsqu'au cours d'une démonstration dont on a la conviction qu'elle est l'expression manifeste de la vérité, il arrive qu'on se heurte fortuitement à la contradiction soudaine d'un fait de détail, deux méthodes principales s'affirment à l'ordinaire en pareille occasion. Ou estomper la difficulté, dont la discussion de détail compliquerait sans utilité et retarderait l'exposé général. Ou, au contraire, s'attacher, au prix d'un peu de pesanteur inévitable, à l'énoncer en termes formels, pour la réfuter sans plus tarder et arriver à prononcer le *solvuntur objecta* des discussions honnêtes à la vieille façon. On n'apprendra rien de bien neuf aux lecteurs de Maspero en faisant remarquer ici combien, en matière religieuse notamment, Maspero préférait le premier moyen. Le morceau y gagnait singulièrement en aisance et en prestige de style — quitte à y perdre parfois pas mal de sa solidité. Lors donc qu'à propos de ces navires d'Abydos, on a dégagé tout ce que l'on y apprend d'agréablement instructif à ce propos des pèlerinages, du jugement de l'âme, des stèles, des barques modèles des protothébains et du calendrier de Nofirhotep (119-133), on n'arrive pas encore à bien comprendre si Maspero voyait dans les navires simulés de la paroi tombale un accessoire d'un convoi funèbre ou bien un thème distinct et autonome dans sa signification essentielle. C'est en regardant ligne par ligne qu'on constate que Maspero, en fin de compte, inclinait à voir dans les deux navires (ils signifient en fait, comme chacun sait, l'aller mystique à Abydos et le retour à Thèbes) une double représentation de la

traversée *réelle* du fleuve entre Thèbes et ses nécropoles. La première le prenait au départ de la rive Est ; la seconde le montrait arrivant à la rive Ouest (p. 119). Mais de cette double image, si la première correspondait en intention à ce qui se faisait réellement sur le Nil et pour le corps matériel du défunt, il se trouvait que l'autre image, dans le même temps, emportait comme par magie son double à Abydos. Si bien que la traversée du Nil, tout en étant bien réellement à Thèbes, devient « un emblème de ce voyage surnaturel » (p. 133). « Partant de sa maison de vie à Thèbes, le mort se trouve arrivé en paix à Abydos (p. 121) ».

Au reste, la confusion sur laquelle repose cette interprétation se retrouve manifestement dans les exemples secondaires dont tout cet exposé est émaillé, et où une abondante série de références (p. 124-127) est tirée de l'iconographie protothébaine ou memphite relative aux scènes se passant sur le Nil. Pas un moment, Maspero n'y a distingué les scènes de traversée réelle du Nil de celles où figurent des embarcations fictives tirées, elles, des extraits des « Mystères » de l'époque. Il ne s'étonnera pas davantage, par la suite, de retrouver soudain, dans des extraits des versions thébaines, des pirogues archaïques supportant d'étranges naoi d'aspect inusité, et qui copient littéralement des morceaux de parois des mastabas (e.g., ceux de Khouit-hotpou-Horou) puisque, pour lui, il s'agit toujours du même cortège funèbre passant le fleuve au jour de la mise au tombeau.

Peut-être, enfin, et sans y insister, y a-t-il aussi, en toute l'affaire, un peu de cet éloignement instinctif, qu'on découvre dans pas mal d'études de Maspero, pour les scènes à caractère mystérieux et symbolique.

Toujours est-il qu'au moment où Maspero aura à s'occuper des scènes énigmatiques, le cadre dans lequel il aura enfermé ici le corpus des scènes funéraires lui paraîtra celui où doit s'incorporer, par définition préalable, tout ce qui les avoisine matériellement sur la même paroi. Tout défilé de porteurs d'offrandes fait partie du convoi. Toute embarcation fait partie de la traversée du Nil thébain. Toutes les scènes se passent à Thèbes et au jour des funérailles. Jamais, il s'entend, rien de tout ceci n'aura été rédigé par lui en forme d'axiomes ; mais en pratique, c'est l'unité de temps et de lieu qui s'y affirme ; et c'est bien ce qui ressort de l'étude monographique que Maspero va consacrer peu après au tombeau de Montou-hir-khopshou-f.

X

La série des vingt-quatre tombes privées publiées par les membres de la Mission Française du Caire, entre 1883 et 1896 [1], a représenté jusqu'en 1913 le seul effort d'ensemble accompli pour l'édition des nécropoles thébaines.

Comme fondateur de l'institution, aussi bien que comme directeur scientifique des « Mémoires », Maspero se devait d'apporter sa contribution. On lui doit donc les monographies de la chapelle de Nakhti (= T. 52) et de celle de Montouhirkhopshouf (T. 20) [2].

La date d'édition de la seconde des deux ne doit pas nous tromper. C'est en 1882 que la tombe 20 est découverte, pour être aussitôt refermée. C'est en 1886 que Bouriant en achève très hâtivement le relevé. Puis la tombe, abandonnée à elle-même, disparaît à nouveau. Mais non pour les indigènes ; et l'on devine en quel état on la retrouvera un jour. C'est en 1893-1894, sur les notes de 1882 et de 1886, aidé de croquis et de quatre photographies, dont deux sont à peu près perdues, que Maspero entreprendra de décrire, de loin et après plusieurs années, un tombeau dont personne ne sait plus l'emplacement, puisque c'est Weigall qui le découvrira de nouveau en 1910.

Pareille aventure est commune au martyrologe des tombes thébaines explorées entre 1880 et ..... ultérieurement. Il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à prendre et l'actuel catalogue officiel des nécropoles et les publications de Davies...

La tombe de Montouhirkhopshou-f a été placée, quoique dubitativement, sous le règne de Thotmès III. Et autant au moins qu'il est possible d'en juger d'après son état actuel, les particularités archéologiques ne contredisent pas trop formellement cette attribution de date. Les panneaux qui en subsistent se rattachent encore aux groupes dont l'économie générale de décoration comporte jusqu'alors un ou plusieurs registres consacrés à des extraits des « scènes mystérieuses ». Il se trouve que ceux de Montouhirkhopshou-f contiennent, en leurs *excerpta*, des variantes et des développements encore uniques

1. Virey a publié la Tombe de Sennefer (ou plutôt ses caveaux) non pas dans les *Mémoires*, mais au *Recueil de Travaux*, t. XX (p. 211-223), XXI (p. 127-133), et XXII (p. 83-97).
2. *Mission du Caire*, t. V, fasc. 3, p. 435 à 468.

de leur espèce à Thèbes [1]. Voilà qui ne sera pas fait pour faciliter leur étude, surtout si, à ce moment-là, les documents comparatifs n'ont jamais été préalablement classés. Ce qui la facilitera encore moins, et pour l'auteur et pour ceux qui veulent suivre son exposé, c'est la façon dont les « Mémoires », à la vieille mode, entendent encore l'illustration ; en l'insérant par petits morceaux dans le texte, et sans atlas terminal. Dans le dispositif déjà si exceptionnel et si complexe des scènes mystérieuses du T. 20, l'économie générale et la place respective des diverses scènes deviennent extrêmement difficiles à entendre. L'ordre suivi par le texte, et pas toujours suivi d'assez près par les morceaux de reproductions, rend la tâche souvent fort ardue.

Pour bien suivre Maspero, et à défaut de la visite au tombeau lui-même, le seul moyen de s'y reconnaître clairement est d'avoir en même temps sous les yeux le « key plan » donné vingt-deux ans plus tard dans l'édition de Davies [2].

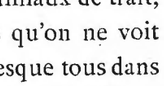
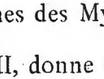
On constate, dès le début de la lecture, que Maspero considère comme un tout homogène le registre inférieur, et qu'il y voit l'image du convoi funèbre de Montouhirkhopshou-f. « J'y reconnais trois des groupes qui forment la procession funéraire » (cf. p. 439 et 441).

Le nombre des représentations du type « convoi funèbre » existant encore dans les nécropoles thébaines peut se monter en gros à cent cinquante environ [3] ; non compris, en pareil inventaire, les fragments de provenance thébaine épars dans les Musées ; ni, bien entendu, les répliques sur papyrus, côtés de cercueils, stèles, ou dans le restant des séries archéologiques ; non plus que les copies cachées dans les cartons des manuscrits de Hay, Wilkinson, etc., de tombes aujourd'hui détruites. Il est bien difficile de supputer le nombre que Maspero en pouvait connaître *de visu* à Thèbes même ; et il serait bien long de dresser la bibliographie exacte de ce que Maspero pouvait consulter de cette documentation vers 1890. Le plus certain est que si l'on s'avise de comparer la scène de Montouhirkhopshou-f au reste de tout ce qu'il existe de convois funèbres thébains, on n'en trouvera pas un seul qui repro-

1. Sauf les fragments sauvés par Gardiner au T. 29 (Amom-am-Apit A), et dont Davies nous a donné la reproduction, en la planche XLIII de ses *Five Theban Tombs* (cf. *infra*).
2. *Five Theban Tombs*, pl. XIV (= pl. II-X).
3. Notes prises à Thèbes (1922-1934).

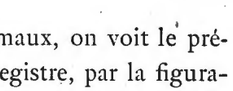
duise le dispositif qui nous est donné ici comme l'image de la pompe funèbre du T. 20.

Il faut se résoudre pour l'établir à entrer dans la discussion technique.

Reprenons donc la description de Maspero et la série des interprétations dont il la soutient en cours de route. Et pour plus de clarté, munissons-nous en même temps de la planche II des *Theban Thombs*, où Davies a tout réuni, en trois bandes faciles à ajuster. Enfin, pour suivre en ordre rationnel, prenons le texte de Maspero, mais en commençant par la partie gauche du registre (p. 440-441) *et en ordre inverse*, c'est-à-dire par la scène la plus à gauche et supposée correspondre au halage sur traîneau d'un catafalque et de son cercueil (fig. 4). Il n'y a pas une des pièces essentielles de cette représentation où l'on ne trouve, soit un dispositif, soit une particularité qui en fait un exemplaire jusqu'ici unique de son espèce; ces trois couples de vaches spécifiées « rouges », et qui tirent, en trois paires séparées par de longs intervalles, sur un câble de longueur démesurée; ces personnages mêlés aux animaux de trait, et dont ceux qui sont nommément étiquetés portent des noms qu'on ne voit jamais qu'en cette scène; mais qui, en revanche, reparaissent presque tous dans les versions les plus communes des Mystères : le  , le  , le  (?) la (?) la  (*Davies*, pl. II, donne la ), la  (?). Le  qui suit le premier train d'attelage en frappant deux bâtonnets est celui des Mystères de Rekhmara appelé *sam*. Ceux-mêmes qui, comme le Sam, l'Ouiti, le Khrihabi ou les « Deux Sœurs », appartiennent au personnel des scènes de convoi ordinaire sont placés ici tout autrement que dans n'importe quelle autre scène; ou bien ils y exécutent des gestes inusités (e.g. la « petite pleureuse » qui suit le catafalque). Partout ailleurs, dans les chapelles thébaines, ou bien l'on a le type archaïsant : (le lecteur à longue planchette, les *mouou*, le verseur d'outre, les « Gens des villes », les *Samirou*, le catafalque chargé à l'intérieur d'officiants, etc. (cf. *supra*). Ou bien, si l'on a affaire aux types de la seconde catégorie, on voit le Sam, l'encenseur, le naos sur barque, les « pleureuses », la famille, les « Grands » .... Ici, rien de semblable, ni à la première série, ni à la seconde.

Et pas davantage on ne saurait y trouver un type moyen en cours d'évolution, un type de transition, encore non rencontré ailleurs; car il ne garde

rien de l'archétype ancien et il ne possède encore rien du type nouveau. Il n'est pas jusqu'au traîneau de la châsse qui n'exhibe le détail, inconnu dans les scènes de funérailles privées de Thèbes, d'une tête de lion placée à l'avant [1]; en même temps que les détails de la construction intérieure du naos (soubassements et panneaux) sont, par ailleurs, d'un type hybride tout à fait inusité dans toute la série chronologique thébaine [2].

Comme si ce n'étaient pas assez de traits aussi anormaux, on voit le prétendu cortège funèbre interrompu soudainement à mi-registre, par la figuration d'un édifice conventionnel, devant lequel est une *kaouit* surmontée du monceau d'offrandes [3]. A l'intérieur de l'édifice, on voit un suivi de la figuration d'un bélier . Le texte de Maspero justifie cette invraisemblance en faisant de ceci un temple d'Osiris. Or, remarque-t-il, il y a déjà souvent ailleurs, en avant de ces défilés de funérailles, des figures analogues d'Osiris, d'Amentit, d'Anoubis, symbolisant les chapelles de ces dieux placés à l'entrée des nécropoles (p. 445); et il cite à l'appui le Rekhmara de Virey. Mais ces sanctuaires dont Virey a parsemé si libéralement le terrain des nécropoles sont restés purement hypothétiques; et l'on verra par la suite que ces figures ne correspondent qu'à des énoncés théoriques des dieux funéraires des différentes Villes Saintes et non pas à des chapelles matérielles à emplacements déterminés. Et d'ailleurs, sans jamais occuper une scène à mi-registre, elles sont placées tout à l'extrémité; tandis que les scènes de registres auxquels ces divinités font face changent, par surcroît, d'un tombeau à l'autre. Au surplus, s'agirait-il ici d'un sanctuaire d'Osiris qu'il serait bien surprenant de constater que partout ailleurs, c'est la figure de l'Osiris classique qui nous est présentée, celle à figure de dieu anthropomorphe coiffée de la couronne, engaîné en son linceul et dont les bras croisés tiennent le  et le . Pourquoi ce choix, ici-même, de ce qui est par excellence, la figuration de l'Osiris du Delta, celui que les textes personnifient, précisément par le même ensemble de signes, le et le ; textes qui parlent du sanctuaire 

1. Particularité omise par la fig. 4 de l'édition Maspero.
2. Cf. G. Foucart, *T. D'Amonmôs*, 1re partie, p. 120-162.
3. Et le texte déclare que ces offrandes sont présentées  : ce qu'on ne voit non plus dans aucune autre scène de convoi funèbre thébain.

ou du bélier [1] ? Le petit panneau de la minuscule chapelle ramesside 273, à Gournet Mourraï, contient justement une scène où le Bélier de Mendès-Bousiris reparaît à peu près sous le même aspect. La navigation mystique du T. 147 parle d'aller, non plus à Abydos, mais à Bousiris [2]. Les chapelles d'Antoufakir et d'Amonamhati, elles aussi, parlent de Bousiris [3]. Encore au temps des Ptolémées, les textes décrivent le voyage fluvial du Roi à Bousiris pour les fêtes de la Résurrection d'Osiris [4]. Enfin, il peut bien exister des scènes où l'on voit figurer le défilé du Khiri-Habi, du Sam, du et de l'Ouïti arrivant devant un édifice. Mais ce sont des épisodes des Mystères ; et cette fois non plus, il ne peut être question d'un temple thébain. Car l'arrivée est dite se faire « au Sonout » (*e. g.*, la version de Rekhmara). Et quel que soit, pour le moment, l'endroit de la Basse-Égypte où il faille placer cet édifice (un de ceux qui apparaissent dès les monuments thinites [5]), ces scènes des Mystères nous placent complètement hors de Thèbes. Nous laissons au lecteur le soin de décider si cette portion de registre peut encore bien, en ces conditions, être tenue pour représenter en toute sécurité le convoi funèbre de Montouhirkhopshouf à Thèbes. Elle peut en occuper la place. Voilà qui est tout autre chose et viendra précisément, plus tard, confirmer ce qu'il sera dit du caractère purement évonyme de la soi-disant représentation du convoi funèbre archaïque.

D'autant plus, enfin, que l'intitulé général de cette portion de scène, est, lui aussi, de rédaction bien particulière. Maspero (p. 440) l'a replacé au-dessous de la section à laquelle il s'applique, place que montre le membre de phrase , et qui ne peut s'appliquer qu'à cette partie du défilé, puisque dans la suivante, tout se fait à bras d'hommes [6]. Or,

1. Cf. *Brugsch, D. Geo*, p. 980.
2. Cf. *Gardiner*, ap. *Davies, T. of Amenemhet*, p. 48, n. 3.
3. *Ibid.* et *Tomb of Antefoker*, p. 21.
4. Cf. *Brugsch, D. Geo*, p. 135. (Stèle de Mendès).
5. *Gauthier, D. Géo*, t. V, p. 38.
6. La même rectification est faite par *Davies, Five Theban Tombs*, p. 11, au début. La spécification que le traînage par le bétail rouge a lieu paraîtra difficile à concilier avec une scène qui se proposerait de montrer le catafalque du défunt se dirigeant *vers* la chapelle du cimetière. L'hypothèse de Davies d'une lecture *go house* ne paraît pas satisfaisante.

comme en toutes ces scènes, le titre général sera que le défunt Montouhirkhopsou-f « se met en route pour voir » , et la scène représentée en dessous est destinée à justifier l'intitulé. Maspero dit que le défunt « supposé vivant dans la tombe » est censé en sortir pour voir ces scènes (p. 441). Ce sont celles de ses propres funérailles. Malgré toutes les subtilités de la symbolique égyptienne, il paraît bien difficile, dans le cas présent, de voir cette fois le défunt habitant déjà sa tombe, fût-ce en esprit, avant le moment où y arrive sa propre dépouille mortelle, être déjà qualifié de par anticipation, et figuré allant à la rencontre de sa momie.

Toutes ces difficultés seraient-elles surmontées, qu'il n'en resterait pas moins celle d'un cortège brusquement interrompu par un temple d'Osiris Mendésien, après lequel on verrait se dérouler une seconde portion du même convoi. A lire l'explication à laquelle s'arrête Maspero, il est difficile de ne pas retrouver là comme une réminiscence de son étude de 1880, où il pensait que les scènes des funérailles se coupaient en actes successifs entre la maison mortuaire, la berge orientale du Nil, puis l'occidentale, et de là aux nécropoles (p. 444). Pour lui, la moitié gauche du registre décrit le convoi depuis la maison du défunt (ou le Nil) jusqu'au sanctuaire d'Osiris ; et la partie droite le montre ressortant de là pour aller au tombeau. Mais aussitôt, de nouvelles difficultés se pressent. Et d'abord que la châsse du défunt sur traîneau ne soit plus halée que par des hommes ; que les assistants aient changé à ce point ; et que le naos n'ait plus aucune ressemblance avec celui du premier acte ; ni les panneaux qui le décorent, ni son soubassement, ni son épistyle, ni le du bandeau supérieur. En aurait-on donc changé en passant par le temple d'Osiris ? Le point surprenant est que Maspero avait lu, naturellement, au-dessus de ce naos que Montouhotpou se mettait en route pour faire escorte aux Huiles Sacrées vers le sommet de (?) : ..... et qu'après avoir cité ce texte, il s'étonne (p. 443) de ne rien voir qui y corresponde dans le dessin ; chose qui arrive souvent, dit-il, dans l'imagerie égyptienne, mais qui nous offre au moins l'avantage de nous apprendre que le convoi funèbre contenait un coffre à huiles ; et on le trouve en effet dans d'autres scènes ..... (p. 444). Mais ce naos aux huiles Sacrées est bien ici, cette fois aussi, et l'inscription est placée précisément à le

toucher. C'est que Maspero, ayant coupé le prétendu convoi en deux, est obligé de voir en ce naos celui du sarcophage repartant pour un second acte [1].

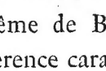
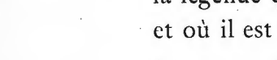
En remontant ainsi la lecture du registre vers la droite, on arrive enfin au halage du Tikanou et aux trois figures de taille héroïque qui le précèdent (et qui elles aussi, sont une figuration tout à fait inusitée en tête d'un convoi funèbre).

Toutes ces anomalies accumulées ont si peu arrêté l'explication de Maspero que quand il décrit, un moment avant (p. 442), le convoi archaïsant de Nibamon (T. 24; il a pu jadis l'avoir sous les yeux, en même temps que celui du T. 20, car les deux tombes voisines communiquent par une énorme brèche), il reprendra le texte même de Bouriant [2], sans s'apercevoir que chaque trait en constitue une différence caractéristique avec la scène de Montouhirkhopshou-f : depuis les bouffons et les « Gens des Villes » jusqu'au verseur de l'eau. C'est que sa préoccupation dominante va être ici de montrer que ce qui a été pris ailleurs — et par Bouriant et par les autres — pour une sorte de bloc de terre assez informe, grisâtre ou bleuâtre, est bien nettement, cette fois, un personnage humain, et que c'est le même, mais moins distinct au tombeau de Nibamon. Mais les nombreux exemplaires du Tikanou dans les tombes déjà connues à cette époque montraient aussi que la châsse qui suit souvent le traîneau du Tikanou n'est jamais un catafalque, si elle est halée sans le secours des animaux. D'autres versions thébaines, conçues en plus ou moins abrégé sur le type de l'exemplaire de Rekhmara — et connues, elles aussi, dès cette époque — lui auraient montré que quand cette châsse est insérée, et à n'en pas douter d'après la place, au milieu de scènes de « Mystères », elle y est suivie, tantôt d'un ou de deux porteurs de  , tantôt d'une file de personnages dont l'un, tenant une baguette, semble en frapper le dos de l'homme qui le précède [3]. Maspero a bien relevé la similitude des deux imageries, celle du tombeau de Montouhirkhopshouf et celle de Rekhmara. Il

1. Les intitulés des deux croquis nº 2 et 4 usent à ce sujet de termes un peu ambigus; le premier (le plus à gauche) est traité par Maspero de « sarcophage » (fig. 4) et le second (fig. 2) de « catafalque », sans que l'on saisisse bien l'intention qui a dicté cette terminologie.

2. Cf. *Bouriant*, *Recueil*, t. IX, p. 97.

3. Édition Maspero, fig. 2, p. 439. Cet endroit n'a pu être reconstitué avec sécurité par Davies (*Five Tombs*, p. 11, nº 2) qui a retrouvé la tombe en trop pitoyable état. Mais le dessinateur de Maspero ne peut avoir inventé cette variante, dont la certitude paraît garantie par l'exacte similitude que présente sur ce point la version de Rekhmara.

s'est borné cependant à relever l'inadmissible traduction que Virey avait proposée du petit texte qui surmonte cet épisode [1]. Mais à aucun moment, il ne signale une différence capitale : la scène de Montouhirkhopshouf place la châsse en question derrière le traîneau du Tikanou, et a pu lui sembler par là être un sarcophage tiré à bras d'hommes. Or dans la version de Rekhmara (et dans les semblables), non seulement le Tikanou et le naos sur traîneau sont complètement séparés du convoi funèbre [2], mais entre le premier et le second, il y a encore un autre espace de deux registres, rempli de scènes absolument hétérogènes; sans parler de la différence totale que présente l'image du Tikanou de Rekhmara, figure allongée sur une sorte de lit ou de tréteau, à la manière du *Sam* de l'  , au temps de sa « vision mystérieuse » [3]. Mais il y a par surcroît une difficulté autrement sérieuse que soulève, sur ce point encore, le rapprochement suggéré par Maspero. Il cite, en même temps, (p. 443) la légende qui accompagne le halage du naos dans la version de Rekhmara, et où il est dit qu'on le tire vers le temple,  [4] dont on fait quatre fois le tour . Faire faire quatre fois à la lettre le tour d'une tombe privée, voilà qui serait bien impossible à Thèbes aussi bien pour la chapelle de Montouhirkhopshouf que pour presque toutes les autres des nécropoles. Mais ce serait là pure chicane de mots. Il pourrait s'agir, après tout, d'un rite traditionnel devenu simple fiction dans la pratique. L'objection véritable est celle-ci : où voit-on ailleurs figurer un tel énoncé à propos d'une tombe privée (en admettant d'emblée l'euphémisme qui l'appellerait un temple, et à l'occasion des funérailles de son propriétaire)? Le rite des quatre tours du Temple « sur son dos » est, au contraire, bien connu par les textes descriptifs des processions divines et notamment par ce qui se fait pour le cortège de la nuit de Sokaris. Et pareil intitulé s'ajuste au contraire on ne peut mieux à la représentation de Rekhmara, si l'on veut bien admettre que le

1. Édition Maspero, p. 442.

2. Le convoi funèbre de Rekhmara comporte en tête, suivant l'usage, le défilé des porteurs de son mobilier, puis l'image ordinaire des attelages, des haleurs du traîneau, du catafalque, etc. Suivant l'ordre de lecture ordinaire, ces sections du convoi occupent respectivement les registres 2 et 1 (en comptant du bas). La châsse sur traîneau et sa série de suivants se trouvent au registre 4 et séparées par un minimum de dix scènes coupées de navigations et d'édifices, scènes dont pas une ne peut raisonnablement faire liaison avec un convoi funèbre privé.

3. Cf. Virey, *Rekhmara*, pl. XXVI.

4. Virey, *Rekhmara*, pl. XXII.

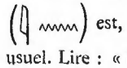
 y est précisément figuré en avant de cette scène de halage du traîneau léontocéphale, et que c'est cette façade de temple à décoration polychrome, dont le dispositif si particulier se retrouve dans la plupart des versions de Mystères traitées avec une iconographie de quelque ampleur.

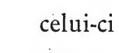
Que reste-t-il, en ces conditions, d'une comparaison utile entre les deux séries, sinon la sûre constatation de l'identité des deux naoi, et, subsidiairement, la présomption que pas plus que pour Rekhmara, le naos en question n'a rien à faire au T. 20 avec le défilé d'un convoi thébain ?

Ainsi parvenu, avec le Tikanou, à l'arrivée prétendue aux portes du tombeau, le texte de Maspero va passer aux registres supérieurs (p. 446).

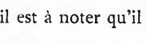
Il notera bien qu'ils font face, à présent, à une autre silhouette de Montouhirkhopshouf tournée en sens inverse, mais il n'explique pas cette anomalie (p. 438). Pour lui, tout ce qui surmonte le registre du bas constitue un tout et correspond à une cérémonie mystérieuse, célébrée au tombeau même, et sur la plate-forme extérieure (p. 464 et 465) [1]. Quant au caractère si étrange et quasi-unique, d'une notable partie de cet ensemble, il en sera proposé comme explication le fait que le défunt aurait fait représenter tout ceci en sa tombe sur les données d'un rite local propre à la province dont il était originaire. « Le rite provincial du sacrifice », tel est le titre donné au § V de la description (p. 456), d'après la mention du panneau que le défunt accourt  pour voir un rite accompli en Tokenmit (?) [2], ville inconnue d'ailleurs, mais supposée sans plus se trouver dans le voisinage de Tebou (= Aphroditopolis, capitale du X[e] nome de Haute-Égypte), sinon même être un autre nom de Tebou elle-même. Et la seule raison apparente de cette attribution géographique paraît être que le rite étant supposé gratuitement importé de son pays d'origine par Montouhirkhopshouf (p. 457), et

1. On saisira mieux l'économie des registres en suivant leurs épisodes sur les planches de Davies (= *Five Tombs*, pl. XIV. Cf. *ibid.*, texte, p. 16 s.

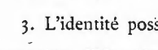
2. La traduction « le rite qu'accomplit ..... Montouhirkhopshouf » p. 456, doit être rectifiée. Le *par*  est, ici, comme partout, complémentaire du  du début de l'intitulé usuel. Lire : « *Voyage par Montouhirkhopshouf* pour venir voir, etc... »

celui-ci étant de Tebou  , il faut bien que To-Kenmit soit cette ville même ou tout à côté [1]. Depuis, To-Kenmit s'est déplacée. Elle est devenue l'Oasis de Khargèh [2]. Mais personne ne s'est encore chargé de nous expliquer pourquoi un Seigneur d'Aphroditopolis aurait eu un tel besoin d'apporter à Thèbes un cérémonial de la grande Oasis ; et encore moins de démontrer qu'il y avait en effet à Khargèh des rites funéraires d'une telle importance et d'un caractère si particulier. Et au reste, peu nous importe en ce moment d'identifier cette localité [3]. Ce qu'il en ressort, de toutes façons, est un intitulé où l'on nous dit : « N. accourt pour voir le rite en telle ville ». Où qu'elle doive être située, la question est de savoir si une telle rédaction se concilie sans difficultés avec la thèse que l'action représentée en dessous d'un pareil intitulé peut être tenue pour exécutée à Thèbes, au tombeau, et le jour des funérailles.

Et voyons à présent la façon générale dont se présentent tous ces épisodes. Les scènes du T. 20 offrent en effet un dispositif matériel qui, s'il était appliqué ailleurs, éviterait la moitié de la peine au chercheur. Chaque groupe est pourvu d'une légende explicative, sous laquelle les scènes se décomposent en trois sous-registres ; et le tout est enfermé comme en un cadre par de gros traits. Le mal principal aujourd'hui, c'est d'avoir, entre temps, laissé détruire pour les deux tiers des tableaux si clairement présentés ; ce qui, joint aux omissions et aux si nombreuses erreurs du dessinateur de Maspero [4] ne permet plus d'en tirer aujourd'hui tout le parti qu'ils offraient jadis. La série des intitulés de ces sortes de médaillons est significative. Comme pour la scène

1. L'explication de l'étrangeté des rites par le provincialisme a été remplacée dans les *Theban Tombs* de Davies (p. 9), mais sous forme purement conjecturale, par le fait que le défunt était de sang royal. Sur ce point, il est à noter qu'il n'est qualifié qu'une seule fois de  (*Davies*, pl. IX) ; ce qui est tout autre chose. L'idée que le nom du défunt peut constituer une présomption de réelle parenté royale a été avancée, plutôt que soutenue, par Davies (*ibid.*, p. 12).

2. *Davies*, *Five Tombs*, p. 16 (scène IV).

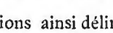
3. L'identité possible de  avec un Sérapéum du Delta sera discutée au moment des tentatives d'identification des épisodes des « Mystères ».

4. Cf. DAVIES, *Theban Tombs*, et notamment *e.g.*, 14, n. 4 ; 15, col. a., l. 1 ; 17. n. 1 ; 18, n. 3, 14, n. 4, 15 col. a., l. 1.

horizontale du bas, le défunt y est toujours déclaré « voyager (ou accourir, comme dit Maspero) pour venir voir » [1]. Ce sera « le transport », ce sera l' « ouverture de la terre », le « traînage du Tikanou », le « rite exécuté en To-Kenmit », la « plantation de l'olivier » (ce dernier non traduit par Maspero). Les deux derniers intitulés sont illisibles, comme trop mutilés. En lisant le tout d'affilée, on note aussitôt qu'outre l'invraisemblance d'un  initial [2], continuellement appliqué à un défunt (et le jour de ses funérailles), et répété distinctement pour chaque panneau, il y a là-dedans des actes qu'il est *a priori* manifestement impossible de loger à Thèbes, comme le rite en To-Kenmit ; ni dans un tombeau, comme le rite de l'olivier. Le Bélier de Bousiris l'était tout autant. Pourquoi persister à vouloir coudre bout-à-bout ce que le dessinateur ancien s'est justement évertué à séparer ? Pourquoi, sinon parce que Maspero veut, avant tout, justifier une liaison arbitraire établie en proposition formelle dès le début de la monographie, et sur laquelle il insistera à six ou huit reprises au cours de son texte [3].

Prenons-en comme exemple le groupe correspondant aux p. 446-450 de Maspero, ainsi qu'à la pl. VI et à l'épisode 1 de l'édition Davies (texte, p. 13).

Comme partout, l'intitulé placé en bande horizontale est commun aux trois petits médaillons superposés à l'intérieur des gros traits verticaux qui sectionnent en sept scènes (plus celle de droite) toute cette partie de la paroi. Ici donc, comme en bas, le titulaire du T. 20 assure « venir pour voir »  . L'acte auquel il vient assister, cette fois, est l'acte du « soulèvement »  ou du portage à bras d'hommes. Que ce terme s'applique plus spécialement au geste même de ce portage, figuré directement en dessous n'implique nullement qu'il ne comprenne pas les actions supposées connexes des deux autres sous-registres. Et au reste, il n'importe

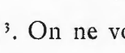
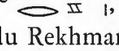
1. La série des variantes graphiques du  est inutile à donner. Le tableau du *Tikanou* ajoute l'évonyme  . Seul, le tableau de l' « ouverture de la Terre rédige »  .

2. Et l'indication, en chacune des sections ainsi délimitées par ces cadres, d'une nouvelle figure du défunt, dont le costume ou les attributs tenus en mains changent à chaque épisode. Il n'y a pas de scènes de funérailles où l'on puisse retrouver pareil dispositif.

3. *Cf.*, *e.g.*, p. 438, 441, 444, 445, 452, 454, 465.

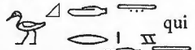
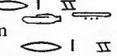
pour le moment immédiat, puisque ce sont les sujets mêmes du sous-registre supérieur qui nous intéressent.

Or les deux thèmes qui les constituent font partie, en toute certitude, des scènes de « Mystères » dans bon nombre d'exemplaires thébains. Ils y figurent, inscrits à des places très variables, tantôt l'un et tantôt l'autre seulement, quelquefois tous les deux à la fois (e.g. chez Rekhmara) ; et cela dans une bonne vingtaine de versions thébaines.

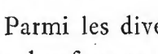
C'est d'abord la longue châsse rectangulaire, conçue sur le type tant de fois répété du grand sarcophage royal memphite à corniche en *cavetto*, et que portent les *Samirou*. On la trouve notamment, et accompagnée de textes, au tombeau de Rekhmara [1] et en ceux d'Amenemhat et d'Antoufakir [2]. L'intitulé du présent Tombeau 20 :  appartient d'ailleurs précisément au vocabulaire habituel des scènes « mystérieuses » avec le  , le  , le  , le  , etc. [3]. On ne voit pas pourquoi Maspero, qui a noté sur l'édition du Rekhmara de Virey la scène de l'apport de la châsse et l'a rappelée en son texte, écarte immédiatement ce rapprochement si évident, pour dire qu'une semblable châsse aurait bien dû figurer dans les scènes de Rekhmara, mais qu'elle devait se trouver dans la partie du registre aujourd'hui détruite ; car celle qui y subsiste encore, dit-il, « se fait à un moment différent » (p. 447). Le seul motif plausible de tout ceci paraît être que la châsse de Rekhmara du registre 4 appartient avec une si grande évidence à un défilé manifestement distinct du cortège des funérailles (et le texte y ajoute d'ailleurs que le cérémonial a lieu dans le temple,  , (pl. XXIII, éd. Virey) que souligner l'identité des deux scènes aurait aussitôt suggéré que si celle de Montouhir-

1. Édition Virey, pl. XXIII.

2. *Tomb of Amenemhēt*, pl. X. Même scène, *Antefoker*, pl. XXI.

3. Le  qui accompagne cette scène a été traduit par Davies « Entrer et mettre à terre ». La mention  « placer à terre » est aussi employée dans la terminologie de Rekhmara, pour énoncer l'arrivée des pirogues conventionnelles qui signifient un voyage d'un cortège par le Nil ou les canaux. Le *ak* y désigne les entrées à l'intérieur d'une enceinte sacrée ou d'un édifice. Le sens ne pourrait-il être plutôt « Pénétrer à l'intérieur » de l'édifice (celui qui est précisément figuré dans le registre d'en dessous) [après] l'arrivée (par eau) à la terre (l'atterrissage de la localité, où on vient célébrer le rite) ?

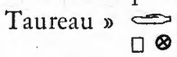
khopshouf signifie bien la même chose que celle de Rekhmara, il ne peut plus être question de faire de la première des deux un fragment du convoi des funérailles.

A gauche, le second épisode figure un accessoire des scènes de « Mystères » dont on peut trouver, au bas mot, une vingtaine de variantes dans les versions des nécropoles thébaines : le traîneau supportant un lit à tête de lion, sur lequel repose, à son tour, un naos à corniche en *cavetto* et aux panneaux fermés de  et de  . C'est, comme à la fois comprimé, et surélevé, le long coffre de l'épisode de droite. Parmi les divers *excerpta* où il apparaît, celui dont le T. de Montouhirkhopshouf nous donne justement la représentation et les légendes en abrégé se trouve reproduire à la lettre le type de Rekhmara. D'un côté l'Ouiti, et de l'autre le  (?) simulent l'acte de tirer sur une corde attachée au traîneau, et déclarent qu'ils le tirent, l'un vers le Nord et l'autre vers le Sud. Nous n'avons pas à discuter ici la signification de ce rite, telle que l'ont entendue ou Virey ou Maspero. Ce qu'il y a de bien certain, et ce qu'il importe de constater pour notre examen, c'est : 1°) que les deux épisodes se trouvent bel et bien dans les scènes ordinaires des « Mystères » et n'ont donc rien de particulier à Montouhirkhopshouf ; 2°) qu'elles sont, dans la version de Rekhmara, tout à fait étrangères à la figuration du convoi funèbre ; 3° qu'elles y sont séparées entre elles deux par de longues séries d'autres épisodes de nature et d'emplacement tout à fait différents ; 4° qu'il ne saurait être question, en ces versions ordinaires des nécropoles de Thèbes, d'y trouver un rapport avec le rite du Tikanou. Car d'une part, des exemplaires comme celui de Rekhmara mettent entre le Tikanou et le plus voisin de lui de ces deux extraits une dizaine d'autres *excerpta* de « Mystères », tous sans le moindre rapport avec les deux scènes précitées. Et ici même, au T. 20, le système des cloisonnements verticaux, en intercalant entre ce médaillon et celui du Tikanou, celui de la scène intitulée : « il voit l'ouverture du sol »  constitue tout à fait une contre-indication de l'hypothèse d'une liaison.

Quant à l'idée d'insérer la longue châsse portée à bras d'hommes dans un convoi de funérailles (ainsi que le font encore pas mal de descriptions de tombes), elle sera discutée plus loin. Il suffira, pour le moment, de

signaler qu'alors que les funérailles sont représentées à l'intérieur de la chapelle, il y a des tombes (e.g. au T. 41) où le transport de cette châsse est figuré dans la cour péristyle [1].

Reprenons l'ensemble. Sans parler du médaillon d'extrême gauche figurant le défunt de grande taille, il y a, pour les trois registres supérieurs, sept épisodes distincts. Si l'on adopte les séparations indiquées par le compositeur de cette paroi, on constatera finalement que les scènes où l'on peut établir une relation avec le Tikanou se réduisent à celle du registre inférieur, déjà décrit (celui où il précède le naos des Huiles) et, pour le reste, au médaillon en trois registres où il est à la fois et nommé et représenté [2]. Les autres médaillons correspondent à d'autres rites, à d'autres cérémonies — et déjà pour deux d'entre elles au moins avec certitude — à d'autres localités [3]. De liaison certaine de l'ensemble avec le rite du Tikanou, il n'en est donc plus d'autre que celle conçue par l'auteur de la monographie : et celle-ci ne repose que sur ce postulat du début, que tout ceci ne représente qu'une seule et même cérémonie en ces actes successifs.

L'état des deux derniers tableaux [4] en registres horizontaux ne permet de rien décider avec quelque certitude ni des localités ni des cérémonies où Montouhirkhopshouf était dit se rendre [5]. Mais outre la continuation certaine des intitulés en [6], des fragments portent certaines mentions non équivoques : par exemple, celle de Bouto et du « Temple du Grand Taureau »  [7].

Le dernier tableau, à peine en meilleur état, se rattache, malgré son dispositif en verticale, à la donnée générale des  [8]. Les person-

1. Notes prises à Thèbes, 1935.
2. Éd. MASPERO, p. 452 et fig. 7 (= Éd. DAVIES, pl. VIII, et p. 14).
3. Il y a en outre une mention du Tikanou à la scène VI, mais sans image du personnage. La mention consiste simplement à énoncer son nom, au milieu d'autres mentions de gens ou de choses faisant partie du rituel de ce sacrifice qui fait l'objet de ce médaillon.
4. On en aura une idée par la photographie de la pl. XVI des *Theban Tombs*.
5. Cf. les dessins de l'ordonnancement plus clairs de l'édition Davies (= *Theban Tombs*, pl. X).
6. Cf. *ibid.*, texte, p. 17 et le dessin de la p. 18 qui témoigne d'un courage héroïque en sa tentative de reconstitution.
7. Cf. même dessin de la p. 18 (= fragment XIV, 1) et le même fragment, plus lisible, pl. XIV, n° 1.
8. *Ibid.*, pl. V, en haut, moitié gauche, col. l. ; la suite, malheureusement très mutilée, indiquait la cérémonie et un  de ?.

nages ont été remplacés par ces sortes d'emblèmes articulés à la façon de nos personnages de rébus, et pour lesquels l'Égypte a toujours témoigné de la plus déplorable prédilection : un Didou et un ☥, munis de bras, y exécutent des gestes symboliques [1]. Ils offrent l'un, un cœur et l'autre une cuisse. Et ceci ne suffirait pas à classer ce dernier épisode avec sécurité dans le répertoire propre aux Mystères (malgré le rapprochement possible avec l'épisode de « la cuisse et du cœur trouvés dans le lac » [2] s'il n'y avait, en avant de ce 𓉐 et de ce ☥, la même façade de palais richement décorée qui figure précisément dans un bon nombre de versions des « Mystères », dans l'épisode du personnage qui fait le geste de présenter une cuisse devant la porte [3]. Faute de pouvoir présenter ici les arguments nécessaires, bornons-nous à enregistrer sans plus les similitudes que présentent, une fois de plus, cette portion de registre de Montouhirkhopshouf et les versions régulières des scènes de « Mystères ».

Quelles que soient au juste toutes ces fêtes, le seul point à considérer ici est celui-ci : entre les deux explications possibles, quelle est *a priori* la plus vraisemblable ? Celle de rites accomplis aux localités dont les mentions ou les rites locaux ressortent des intitulés épigraphiques ? Ou persister à en vouloir loger le simulacre dans une petite cour de chapelle thébaine et le jour de la mise au tombeau ?

Nous n'avons pas à poursuivre plus loin l'examen des scènes mystérieuses du T. 20 ; encore moins à discuter leur signification particulière, et notamment l'interprétation du rôle exact du Tikanou. Non plus qu'à traiter de la douzaine de scènes thébaines où il apparaît en tête de scènes qui sont bien, cette fois, l'image d'un convoi funèbre se déroulant à Thèbes. La personnification qu'incarne le personnage du Tikanou et le sens des rites où il apparaît ont donné naissance, on le sait, à toute une littérature. Ce qui nous importe ici-même n'a cependant rien à voir avec ce que le Tikanou peut bien signifier, ni avec l'origine possible du ou des rituels où il apparaît. Quelle que puisse être celle des six ou huit thèses soutenues à son sujet qui se

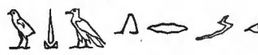
1. *Ibid.*, pl. III, où la reproduction en couleurs permet de s'assurer de tous les détails nécessaires.
2. *E.g.*, Rekhmara, pl. XXII, reg. du haut, à l'extrémité gauche.
3. *E.g.*, T. 17.

trouverait, en fin de compte, avoir eu raison, elle n'affectera pas la proposition exposée ici : que le Tikanou figuré dans les scènes ordinaires des « Mystères » ou celui de la version spéciale de Montouhirkhopshouf, aussi bien que les épisodes qui l'y encadrent, ont été considérés par Maspero comme formant, en leur totalité, ainsi qu'en leurs successives péripéties, la description d'un cérémonial continu, se passant à Thèbes même, dans le même temps, et soit sur la route du tombeau soit au tombeau même [1]. C'est dire, en renversant les termes de la proposition, qu'à aucun moment Maspero n'a envisagé la possibilité que ces représentations aient pu constituer des extraits d'un thème indépendant de la représentation du convoi thébain ni que leurs divers fragments puissent provenir d'un fonds commun, dont la donnée première serait à la fois distincte et autonome.

En fin de sa description, les éléments comparatifs que Maspero a tirés de l'imagerie du chap. 168 du Livre de la Mort et de la fameuse Stèle du Louvre C. 15 contribueront beaucoup plutôt à faire dévier les recherches. Il y a des rapprochements qui témoignent surtout de l'ingéniosité et de l'érudition de leur auteur, mais qui, au moment de les vouloir utiliser, se montrent beaucoup plus aptes à compliquer le problème qu'à lui fournir le point de départ d'une méthode d'investigations. Il est inutile aujourd'hui de parler de la stèle C. 15 du Louvre, qui a servi jadis à pas mal de beaux développements et dont Drioton vient de réduire à un simple rébus de « cryptographie thématique » la partie la plus semblable en apparence à un rite mystérieux [2]. Les ressemblances d'ailleurs étaient surtout de caractère optique. Quant aux éléments de l'imagerie des vignettes du chap. 168, à quoi pouvait bien conduire la suggestion d'une donnée semblable ? Ou les ressemblances, comme pour la stèle C. 15 sont d'ordre visuel, et il n'en sortira rien. Ou elles consistent dans des similitudes réelles de signification. En pareil cas, on se trouve amené à déclarer que le chap. 168 (cf. e. g., textes et vignettes du Pap. de Londres, nº 10,010) a le même but que des scènes dont toute une monographie vient de nous assurer, à vingt reprises, qu'elles nous représentent une action qui se joue au

1. Cf. p. 438 et 445. Sur « la plate-forme du tombeau » où Maspero place ces cérémonies, cf. p. 452 et 465.
2. E. Drioton, *La cryptographie égyptienne*, p. 21-25, et fig. 8, 9, 10 (Extrait de la *Revue Lorraine d'Anthropologie*, 1934).

naturel à Thèbes au jour de la mise au tombeau. Où peut bien nous mener cette route ? Si Maspero avait désiré s'en tenir aux comparaisons tirées des simples objets matériels, il avait à sa disposition toute la série des frises des sarcophages protothébains déjà connus en ce temps-là et dont lui même avait découvert plusieurs exemplaires. S'il avait voulu, fût-ce en passant et à titre de simple suggestion, orienter les recherches de ses collaborateurs aux tombes thébaines vers une documentation de textes comparatifs, il en avait certainement rencontré assez d'autres, et singulièrement plus voisins, par leur donnée générale, de la célébration d'un rite ou d'une cérémonie. Les textes du mois de Choïak étaient déjà publiés par Loret et aussi le « Festival Hall » de Ouasarkon (1892), ainsi que bien d'autres. Si, par exemple, le passage où il est dit que « le 16e jour de Khiak » le stoliste apporte les membres divins d'Osiris *par eau..... en la Ville de la Divine Vache* » correspond ou non, finalement, à ce que peut signifier, dans les scènes des Mystères, telle arrivée de tel canot de joncs, monté par un officiant et arrivant devant telle image conventionnelle d'un sanctuaire, voilà qui sera l'affaire de notre exégèse à établir. Mais infructueuse ou non, une telle recherche appartient au moins en ses prémisses à l'ordre d'une méthodologie rationnelle.

Ce qui précède s'est efforcé seulement de montrer pour quelles raisons la position doctrinale exposée par Maspero avait contre elle de multiplier en cours de route des objections de détails dont la discussions intégrale eût été beaucoup trop longue, mais dont on a voulu indiquer au moins les plus marquantes. Tout compte fait, et pas plus que dans l'étude de 1880, Maspero n'a dégagé, ni du T. 20 ni de ceux qu'il a pu voir à Thèbes — et fût-ce sous la forme conjecturale — l'idée qu'il puisse exister dans l'économie générale de l'iconographie de ces tombes un ensemble de scènes d'une origine particulière (et vraisemblablement un des plus anciens qu'il puisse exister en Égypte) : ensemble d'une destination religieuse toute spéciale et dont les voyages à Abydos, les extraits des Mystères des versions ordinaires, et les médaillons à l'intitulé en  ..... du type de la T. 20 ou de la T. 29 peuvent constituer trois morceaux d'aspects différents, mais qui sont tous reliés à une commune donnée générale.

Ces voyages où Montouhourkhopshouf « s'est rendu pour voir » ; ces cérémonies, ces rites, dont quelques-uns montrent déjà de véritables acteurs, au sens théâtral du terme, et qui nous font assister littéralement à des drames, il s'agira plus tard de choisir entre trois interprétations, également incertaines encore pour l'instant, mais déjà également possibles : ou ce sont insertions qui attestent des voyages réels à des sanctuaires, accomplis par le défunt au temps de son existence terrestre, et qui lui sont comme les titres qu'aurait à invoquer la piété d'un pèlerin à Jérusalem ou d'un hadji à la Mecque ; ou bien voyons-y des attestations de style de voyages qui ne furent jamais réels, mais prétendent montrer ce que le défunt eût au moins aimé à faire (car la vieille Égypte, elle aussi, a pratiqué ce genre d'assertions eutrapéliques) ; ou bien, enfin, voilà le tableau de ce que fera, dans toute son existence à venir, ce qui survit de Montouhirkhopshouf : quelque chose comme la projection dans l'au delà d'une série infinie de renouvellements de voyages et d'associations aux commémorations de la légende des Dieux d'Égypte, à Bouto, à Mendès ou à Bousiris, aux confins de la Libye, à Saïs, ou aux vingt autres sanctuaires encore de la vieille Égypte du Delta. Trois hypothèses pour le moins à examiner le moment venu. D'autres encore, au besoin, peuvent survenir et expliquer mieux de telles scènes. Mais assurément point celle qui nous est donnée d'un Montouhirkhopshouf qui, en toute cette affaire, et avec dix costumes différents, viendrait assister en sa tombe à la célébration de ses funérailles, et à l'arrivée de son propre cercueil.

Pour tout résumer, les différences optiques entre les scènes du tombeau de Montouhirkhopshouf et celles habituelles à Thèbes, mais surtout le côté mystérieux et encore si nouveau de l'énigmatique Tikanou, avec le problème du sacrifice humain, voilà ce qui l'a emporté, et voilà ce qui va retenir surtout l'attention de l'auteur de la monographie du T. 20. Mais des positions arrêtées lors de la publication de 1886 en matière de représentations funéraires ou de leur économie intime, rien de l'essentiel n'aura été modifié.

Les conséquences pratiques de cette position scientifique du fondateur des Mémoires de la Mission du Caire et du chef de l'égyptologie française d'alors ont été de deux sortes assez différentes, mais dont le résultat final a été iden-

tique au point de vue de l'étude des scènes énigmatiques. En premier lieu, les rédacteurs des monographies des tombes thébaines n'ont reçu sur ce point aucune doctrine pouvant leur tenir lieu de directives générales. Loret, Scheil. Bouriant, Bénédite... se sont bornés à relever plus ou moins exactement les tombes qu'ils copiaient ou qu'ils décrivaient, mais sans y discerner quoi que ce soit pouvant évoquer, pour partie au moins, une sorte de transcription des frises d'objets protothébains ; et encore moins y ont-ils discerné, dans son iconographie elle-même, les débris d'une archéologie archaïque (les édifices, les pirogues, les rites) et qui, aussi bien que par les titulatures, les conduisait à la fois bien loin de Thèbes et singulièrement plus avant dans la chronologie. Un seul, Virey, livré à ses propres forces, va imaginer de toutes pièces une thèse originale, et où pour la première fois sera tentée une explication générale.

Mais laissons un moment les Mémoires de la Mission. La seconde conséquence a été d'orienter pour de longues années les recherches dans une direction toute autre que l'étude des Mystères considérés en leur propre valeur expressive, et en leur ensemble. C'est vers la signification particulière et directement abordée de certains épisodes les plus marquants ou les plus étranges d'apparence que vont se concentrer les efforts.

Il suffit de reprendre l'étude Maspero pour se rendre compte de l'influence considérable qu'elle a pu exercer en ce sens à ce moment-là, et pour une longue durée d'années par la suite. En ne voyant dans la paroi du T. 20 que l'image d'un convoi funèbre, après tout assez semblable au début à tant d'autres, mais suivi, à la chapelle, d'un rite aussi nouveau, aussi riche en bizarres particularités, il était certain, comme on vient de le voir, que c'était l'étude de ces rites qui allait dominer toute la curiosité de Maspero, et celle de ses successeurs. L'explication par le rite « provincial » cachait, dès le début, ce qu'il y avait çà et là de significatif au point de vue purement égyptien : les archaïsmes de ces noms comme les  ou les  , qu'on retrouve dès les monuments thinites ; l'apparition des gens du  , ces acteurs coiffés de  ou d'un  , et tous ces caractères si profondément suggestifs du Delta et des gens des marais. La barbarie apparente des rites représentés et l'hypothèse du sacrifice humain attiraient bien plus naturellement la curiosité. Maspero était

le premier à signaler au monde savant l'importance possible de ce rite et l'aspect mystérieux du Tikanou ; le premier il l'avait retrouvé, devenu presque informe, en d'autres monuments, là où l'on ne voyait encore, avant lui, qu'une simple motte de terre.

Avec la sauvagerie apparente de ces rites, c'était comme la vision d'une Égypte primitive qui se levait.

La répercussion de ces remarques fut considérable. Maspero les rédigeait en un moment où les découvertes faites par l'ethnologie comparée suscitaient dans les disciplines des sciences historiques autant de curiosités que de grandes espérances de nouvelles thèses. Et puisqu'une étude générale des Mystères Égyptiens n'existait pas en tant que problème dans l'histoire des religions de l'Égypte, des épisodes comme ceux du Tikanou n'en mettaient que plus vivement en lumière la contribution ou la confirmation qu'ils pouvaient apporter, par le côté égyptien, aux questions plus hautes et plus attachantes des religions supposées primitives. C'était les rattacher aux enquêtes que menaient simultanément et par efforts convergents, l'histoire des religions comparées, l'ethnologie, l'école sociologique et le folklore. Recherches dont l'archéologie égyptienne pouvait recevoir grand profit, ainsi qu'en témoigne tout ce qui aura paru en ce genre dans les vingt années qui vont suivre. Mais recherches en vérité si distinctes, de buts comme de méthodes, d'une étude qui aurait été spécifiquement limitée dans le cadre d'un strict problème d'archéologie égyptienne, qu'elles détournaient par avance d'aborder une question réduite à une apparence aussi chétive que celle-ci.

Disons plus exactement que l'existence même d'un sujet de quelque étendue ne pouvait guère apparaître, pas plus qu'à son propos ne pouvait se dégager la possibilité d'élaborer (fût-ce sous forme la plus conjecturale) une théorie quelconque. Dans un ensemble de scènes dont chaque fragment, dépecé, était aussitôt rattaché à une série de thèmes soi-disant déjà bien connus, tout archéologue était bien dissuadé d'aller y chercher aucun problème d'ordre général, et se trouvait ramené à n'étudier que le détail particulier.

A un tel résultat, il y a peu de doute qu'à côté de Maspero, Virey n'ait contribué, lui aussi. Chacun des deux pour sa part et chacun à sa façon. Seul, sans guide, sans doctrine préalable, Virey tentera, comme on vient de le dire, de créer de toutes pièces une théorie des « Mystères ». Le symbolisme à

outrance, mêlé à un naturisme éperdu en même temps de mystique abstruse dont témoignera en toute occurrence le Rekhmara de Virey va révéler à beaucoup, dès la première lecture, sa fragilité plus qu'extrême ; et apparaîtront aussitôt évidents les démentis catégoriques que leur infligeront, presque sur chaque point, l'exégèse des textes comme les faits archéologiques. Mais Maspero, qui a largement fait usage des références au Rekhmara de Virey pour sa publication du T. 20, n'y a pourtant jamais formulé son opinion de chef d'École. Sur la thèse même de Virey, sur la valeur du système qu'il imagina à propos des Mystères, on ne trouvera chez lui ni une appréciation ni encore moins une adhésion. Tout se borne, ici ou là, à quelques rectifications de certaines lectures ou traductions. Cette vision quasi-extatique qui veut relier entre eux des fragments et des en-tête indépendants, extraits de trente drames divers, pour en créer de toutes pièces un drame nouveau, elle donne sa mesure en maintes occasions et dont l'exemple que voici suffira bien à convaincre. La stèle du fond nous montre Rekhmara siégeant en compagnie de sa femme (pl. XXIX). Et un peu plus loin, une autre représentation le figure ayant sa mère à côté de lui. Les deux scènes sont du répertoire courant. Leur sens n'a certes rien de bien cabalistique : ni ici, ni ailleurs. Pour Virey, et en accord avec son explication des Mystères, la seconde figure de femme est identique à la première ; c'est la femme devenue la mère de son mari ; car il faut que l'épouse du défunt devienne sa mère, parce qu'à sa mort il doit se recréer en elle, principe féminin, ainsi que l'exige le cycle éternel de la vie, à laquelle succède la mort, et d'où sort la renaissance (*Ibid.*, p. 121. Cf. p. 94-l. 22 et 97, l. 8). Ce qui (pl. XLI) n'empêchera pas cette étrange mère de revenir siéger au « banquet », en face de son fils et de sa bru (p. 61). Ce genre d'exégèse des documents égyptiens trouvera toujours des incrédules.

Ceux à qui n'agréaient ni le type de spéculations de Virey, et encore moins les élucubrations désordonnées où se complaisait l'immense avalanche de fiches de Lefébure se trouvaient pourtant démunis de toute doctrine clairement formulée, lorsqu'après avoir éliminé le fatras des chimères transcendantes, ils croyaient cependant percevoir, en toutes ces scènes, l'expression d'une donnée ou d'une croyance couvrant un certain champ des idées égyptiennes en matière funéraire. Ils pouvaient bien songer alors à procéder aux recherches au moyen de méthodes plus solides, et à se munir au préalable

des directives d'un enseignement proposé avec quelque fermeté. Ils ne l'auraient pas trouvé. Car si quelqu'un se fut avisé là-dessus de consulter Maspero, il lui eut été aussitôt démontré que de problème attenant aux croyances de l'Égypte, il n'en était aucun de général en toute l'affaire. Il ne lui restait plus qu'à s'attacher aux particuliers. A s'en fier aux suggestions du Maître (p. 455 et 466-467, par ex.), là au moins l'étude particulière de certains rites ou de certaines figures pouvait mener encore plus loin. Elle ouvrait une fenêtre — pour ainsi parler — sur de plus lointains horizons que l'archéologie trop bornée des scènes d'un convoi funèbre : par delà l'Égypte primitive, on croyait entrevoir les sociétés des non-civilisés et ce qu'on essaie de se figurer des humanités préhistoriques.

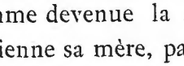
Mais voyons donc de plus près ce qu'enseignait positivement Virey en matière de « Mystères » égyptiens,

(*A suivre.*)

ERRATA

N° I (Janvier 1935), p. 12, dernière ligne : . Lire : .

» » p. 16, ligne 7 : même correction.

N° II (Avril 1935), p. 73, l. 11 :  . Lire :  .

» » p. 84, n. 2, l. 6. Lire : l'homme tenant en mains l'emblème  .

ASTARTÉ IN EGYPT

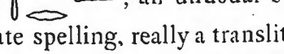
By Samuel A.B. Mercer, Trinity College in the University of Toronto

I. Astarté in Syria.

Astarté (Ἀστάρτη) was a Syrian goddess. It is not as yet certain whether she was a primitive Semitic deity brought into Syria by the earliest Semitic settlers, derived perhaps from the Babylonian goddess Ishtar, or a Semitic deity indigenous in early Syria. Nor is it certain what the original sex of the deity was. The same deity, whose name underwent various phonetic changes in passing from one Semitic dialect to another, was masculine in South Arabia ('Athtar) in Ethiopia ('Astar) and in Moab ('Ashtar), but feminine in Babylonia-Assyria (Ishtar) in Syria ('Attar or 'Atar) in Israel ('Ashtōreth) and in the Phoenician colonies. There may have been originally both a male and a female deity of this name, just as there were an *ilu* and an *ilat*, a Ba'al and a Ba'alat, but it must be admitted that no other case exists where the feminine is expressed by the same word as the masculine. In Syria Astarté was the female counterpart of Ba'al, and as such was a mother-goddess and a goddess of war. She was a goddess of untrammelled sexual love, a goddess of maternity and fertility, presiding over human birth, as well as a goddess of war. Robertson Smith thought Astarté was a sheep-goddess, and referred to Deut. 7 : 13 in attestation, but if so it was a minor attribute. The most frequent and characteristic representation of Astarté in Syria is that of a naked woman *en face* holding her breasts with her hands. In this her more feminine character, she is found as a nude female holding a dove, or associated with a gazelle, for both birds and gazelles were sacred to her. But in Cyprus the swine was sacred to Astarté JBL X 74; *Hebraica* X 45, 47. The horns with which she is sometimes depicted in Syrian art are perhaps not

those of the crescent moon, but of a cow, and may be derived from Hathor, with whom she was identified, although both Lucian (*de dea Syria* 4) and Herodian (V 6. 4) identified her with the moon, an identification so far unconfirmed by other ancient evidence. Astarté of Syria seated on a throne supported by lions (*Syria* V (1924) pl. XXXI), between two sphinxes (*Syria* V (1924) pl. XXXII) is more war-like in attitude and corresponds to Ishtar of Babylonia-Assyria, robed in flames, holding bow, quivers and sword, and sometimes standing on a lion or leopard.

Evidence of the popularity and importance of Astarté in Syria and Palestine is abundant. She was the chief goddess of Tyre (Philo Bybl. FHG III 569,24 ; Menandr. Ephes. FHG IV 446; CIG XIV, 2553; Ronzevalle, *Mélanges* III 755 ff) and of Sidon (Lucian, *de dea Syria* 4; Achill. Tat. I 1), occurring in inscriptions from both these cities (Tyre : Clermont-Ganneau, *Rec. archéol. orien.* I (1888) 82 ; Sidon : CIS 3.4, cf. 8, 114-115 and Jacob Sarug ZDMG XXIX 132), and her wagon is depicted on a Sidonian coin of the time of Elagabal, 218-222 A.D (Gressmann AT, No. 359). At Askalon she had a lake with sacred fish and was represented as a mermaid with a fish's tail (ERE, "Ashtart" 117 a), and on the famous Stele of Mesha, King of Moab, she occurs with Chemosh (Smend und Socin, *Die Stele d.K. Mesa*, Berlin, 1886 ; cf. ZDMG XXXI 733). And just as even Ishtar in Babylonia was sometimes represented in the form of an Egyptian goddess (cf. JEA I (1914) 108), so Astarté of Syria was often represented in Egyptian form. Thus, in Byblos as early as the time of King Yaḥaw-melek, between the fifth and fourth century B.C., she appears in the form of Hathor with disk and horns, sitting on a throne, with a worshipper before her (Gressmann AT, No. 516) ; in Gezer the goddess with two horns, bent downwards in Egyptian manner, is most likely Astarté (Gressmann AT, No. 286); the Gezer plaque of a goddess wearing the two feathers of Ma'at and a uraeus (Gressmann AT, No. 281) is probably Astarté ; the goddess at Beth-shan, with open dress, plumed helmet, two horns, sceptre and *ānḫ* (S. A. Cook, *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology*, London, 1932, pl. XXVII 2) is also perhaps an Astarté ; and the goddess found at Tell el-Hesy (Gressmann AT, No. 289), at Tell el-Jerisheh

(Cook, *op. cit.*, p. 126, n. 4), and at Jericho (Gressmann AT, No. 294), all three Egyptian in type, represent probably an Astarté. Quite recently a seal-cylinder from Bethel, of about 1300 B.C., has been found, which contains, in hieroglyphics, the name of Astarté, and gives a representation of the goddess wearing the conical crown of Asiatic deities with the two Egyptian feathers. There is no doubt that here we have Astarté (BASOR 56 (1934) fig. 1 and pp. 7-8), for the name is written  , an unusual but legitimate spelling, really a transliteration into hieroglyphics of the Syrian form of the name, namely, עשתרת.

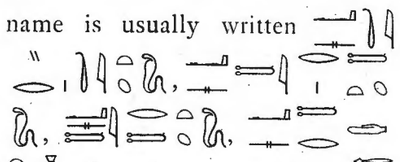
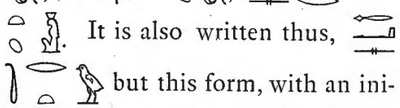
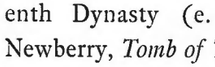
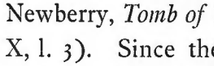
II. Astarte as Aphrodite. The worship of Astarté of Syria spread not only to the Phoenician colonies, but also to Greek lands, where she was identified with Aphrodite, although there is no etymological connection between the two words. She was identified with the ζείνη Ἀφροδίτη in the τέμενος of Proteus in the Τυρίων στρατόπεδον in the south of the Ἡφαιστεῖον of Memphis (Herodotus II, 112 ; cf. ÄZ 40 (1903) 34). It is interesting to note at this point that in a decree of Amsi in Cappadocia, a temple to Mâ was called ἱερὸν Ἀστάρτης (Michel, *Recueil*, No. 536, l. 32).

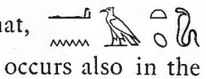
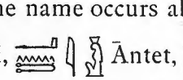
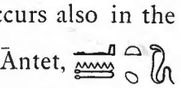
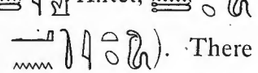
III. Astarté goes to Egypt. In Pap Amherst (pls. XIX-XXI), also known as the Astarte Papyrus (A. H. Gardiner in Griffith Studies, 74-85), apparently from the reign of Haremḥab, a broken word suggests that Astarté was brought from the land of the Asiatics (Gardiner, *op. cit.*, 2, X +). But exactly when that took place it is impossible to say. However, it will become clear according as this study proceeds that since about the Eighteenth Dynasty Astarté became a part of the Memphite cycle of god (cf. Wilcken Urk I 37; Brugsch Thesaurus IV 811 ff. ; Spiegelberg, PSBA 24 (1902) 41 ff. ; Schaefer ÄZ 40 (1902) 34 f. ; Otto Priester I 171, n. 3).

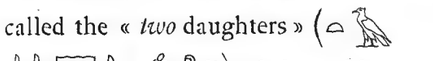
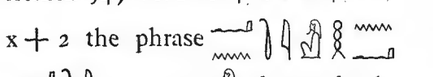
In the letter of Tushratta of Mitani to Amenhetep III where he refers to the going down of " Ishtar of Niniveh " (*ištar ša alu ni-i-na-a* (TA 23, l. 13) into Egypt some scholars have seen a reference to Astarté. This is not at all necessarily so, for Ishtar of Niniveh is not Astarté of Syria, and while Astarté in Syria played the same rôle as Ishtar in Assyria we are no strictly justified in using this passage as a reference to the going of Astarté to Egypt.

Once, however, introduced, Syrian religion spread in Egypt, an example of which is found in the

Freiburg papyrus (P. Lille II (Magdola) No. 2 = Wilcken, *Chrestomathie*, No. 101) of the year 222 B.C., where a soldier erected on his land in Pelusium in the Fayūm a chapel to the Syrian god and Aphrodite Berenice (Wilcken, in Deissmann's *Festschrift*, Tübingen, 1927 p. 3 f.). Thenceforth it flourished until Christian times.

IV. Astarté in Egypt. 1. *The Name Astarté.* The Syrian name of Astarté, עשתרת, is derived from the root עשר, which may mean " to be watered " (cf. Ps. 65 : 10) in reference to the numen of a spring. The name appears in the Old Testament as 'Ashtōreth, a form which is probably due to the substitution of the vowels of bōsheth " shameful thing ", just as in " Mōlech " for " Melech ". The first occurrence of the name of Astarté is found in the annals of Thutmose III (c. B.C. 1478) in the name of the city *Ā-s-ti-ra-tu* (W. M. Müller, *Asien und Europa*, Leipzig, 1893, 162, 313). Then it occurs in the Tell el-Amarna letters, *alu aš-tar-te* (TA 197, 10) and *alu as-tar-ti* (TA 256, 21). When the Egyptians adopted the name of Astarté, they added the Egyptian feminine termination  . Thus the name is usually written  . It is also written thus,  but this form, with an initial  occurs only in the Eighteenth Dynasty (e. g. Carter and Newberry, *Tomb of Thutmôsis IV*, pl. X, l. 3). Since the end of that dynasty the name, both in hieroglyphic and hieratic, begins always with  . The writing  as well as  (LD Text I 16) corresponds very closely with the Assyrian form ; e. g. in the treaty of Asarhaddon with Bâlu of Tyre the goddess occurs as *As-tar-tu* (RA 26 (1929) 191, l. 18).

2. *Astarté and other similar deities.* Writers on the subject of Syrian deities in Egypt usually confound Astarté with Ānat,  (The same name occurs also in the form Ānti,  Āntet,  and Āntit, ). There are, however, two passages which very clearly disprove this assumption. In Pap Chester Beatty I

(« Contendings of Horus and Seth ») Vs. III, 3-5, Ānat and Astarté are called the « *two* daughters » () of the « Master of the Universe » (see also Bibl aegy I, p. 40, 4-5) ; and in Pap Leiden 345 Vs. D 2 + F 1 x + 1— x + 2 the phrase  shows clearly that Ānti is *not* identified with Astarté but is definitely distinguished from her. Moreover the two names are sufficiently differentiated in spelling, Astarté always has an and Ānat an . Ānat was a Syrian goddess of war, who appeared in the form of a woman, wearing a lofty crown with plumes and bearing a spear, shield and battle-axe. She was usually associated with Astarté and in Pap Chester Beatty I she and Astarté are referred to as wives of Seth (Vs. III, 3-5). The close association of the two goddesses has been responsible for an identification which is erroneous. The goddess in P. Montet, *Les Nouvelles Fouilles de Tanis* (1929-1932), Paris, 1933, p. 116 and pl. LXXII is clearly Ānti and not Astarté.

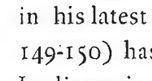
Another Syrian goddess in Egypt often confounded with Astarté is Āsit (). Even Erman in his latest book (Erman Religion, 149-150) has fallen into this error. In discussing the famous rock-stele in the desert near Redesiyeh, of the time of Seti I (LD III 138, o), he calls the equestrian war-goddess with spear and shield, depicted thereon (Fig. 1), Astarté. There was really no excuse for so doing



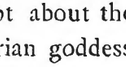
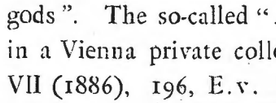
Fig. 1. — Rock-stele near Redesiyeh (LD III 158, o)

for the inscription clearly shows that it was Āsit and not Astarté. Erman was probably misled by the card in the *Wörterbuch* on which the writer of that card has gratuitously entered the word עַשְׁתֹּרֶת, making the goddess equivalent to the Old Testament 'Ashtōreth, the same as Astarté. Note that the  which appears in the squeeze of this inscription is most likely merely a fracture in the stone.

It is usually assumend that the fragment of a very rudely carved tablet at Thebes (Petrie *Six Temples at Thebes*, London, 1897, pl. VIII, 1, and p. 9) represents Thutmose IV adoring the goddess Āsit. But this is not at all certain as her name is not recorded. In like manner, there



Fig. 2. — Egyptian Stele of the Museum of Turin

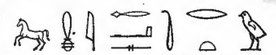
is serious doubt about the identity of the equestrian goddess on the stele of Turin (Fig. 2). Le Lasseur (Le Lasseur Déesses) in his frontispiece calls the goddess Astarté. This is very doubtful. It would be more likely to be Āsit, but that is uncertain, due to the indistinctness of the inscription (Le Lasseur Déesses, p. 234). Still another monument has been thought to contain the name of Astarté. It is an ostracon in the Metropolitan Museum in New York published by N. de Garis Davies in an article, "Egyptian Drawings on Limestone Flakes" (JEA IV (1917) 234-240, pl. LI, No. 2). It was discovered at Thebes and comes from the Nineteenth Dynasty. It represents a female sitting on a horse, with a spear. Only the hinder part of the horse is preserved. She is mounted on the left side of the horse, in contrast to the rider on the Turin Stela, above mentioned. The inscription is very indistinct, and no certainty exists as to the identity of the rider. Davies thinks it is an Egyptian goddess, with Syrian colouring, and may be Astarté. It may also be a Nubian goddess. The bas-relief in the Louvre (C. 86) is said to be an Astarté on a lion of Kadesh but the inscription is quite clear. It is not an Astarté at all but a Ḳedesh () "lady of heaven, mistress of the gods". The so-called "Aphrodite" in a Vienna private collection (RT VII (1886), 196, E.v. Bergmann, "Inschriftliche Denkmäler, Sammlung aegyptischer Alterthümer des oesterr. Kaiserhauses") is not at all an Astarté. It is, however, an Āsit, as the inscription proves. But in Kopenhagen in the Carlsberg-Glyptothek there is an inscription of the New Kingdom, undoubtedly the Eighteenth Dynasty (because of the spelling of the name of the goddess) in which the name of Astarté occurs, written without a ⌓, but with the initial ⟿, thus,  . Here we have the ξείνη Ἀφροδίτη (= Astarté), "the foreign Aphrodite", whose temple, according to Herodotus II 112 was in Memphis, south of the temple of Ptaḥ, in the Tyrian quarter (ÄZ 41 (1904) 114 f., Henry Madsen", Zwei Inschriften in Kopenhagen"). A man and his wife make an offering to the goddess.

The riding goddess on a bas-relief, from the south of Edfu, of the Nineteenth Dynsty, with a shield in the left hand and a weapon in the

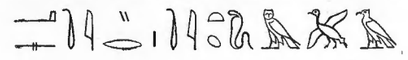
right, and reproduced in S.A. Cook, *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology*, London, 1932, pl. XXIV, No. 4, bears no inscription, and is most likely not Astarté, but may be Āsit.

Nor is Astarté to be identified with Atargatis. Astarté has attributes similar to those of Ānat, Āsit, Atargatis, Ishtar, etc. but she should not be confounded with any of them. Atargatis may be, as Albright has suggested in "The Evolution of the West-Semitic divinity 'An-'Anat-'Atta" (AJSL XLII (1925) p. 73), but she is not Astarté. Even Lucian (*de dea Syria*) carefully distinguishes them, pointing out that there was a temple of Atargatis at Askalon alongside of one of Astarté.

Astarté in Egypt was identified in part and in certain aspects with several native Egyptian goddesses, as might have been expected. She was in part identified with Isis and Hathor as a mother-goddess; but more often with Sachmet, as a war-goddess.

3. *Astarté as an Egyptian goddess.* The best-known representation of Astarté as a goddess in Egypt is to be found in Naville, *Textes relatifs au Mythe d'Horus recueillis dans le temple d'Edfou*, Geneva et Basle, 1870, pl. XIII. Here she is described as "Astarté () the mistress of horses, the lady of chariots, dweller in Apollinopolis Magna". The original is a bas-relief in the Horus temple of Edfu, of the time of Ptolemy XVI Caesarion, c. 30 B.C. She is represented with the head of a lioness, body of a woman, robed to the ankles, wearing the lunar disk, with a *menat* in the right hand, driving a war-chariot, the four horses of which trample on a prostrate foe. She is helping Horus against Seth, and associated with Rēʿ (Fig. 3).

But already in the time of Thutmose IV her name is associated with the horse, that pharaoh being compared to Astarté and her horse, (Carter and Newberry, *Tomb of Thutmosis IV*, pl. X).

In Pap Anastasi II, 1, 4-5, it is said, in reference to a fort (*bḫn*) which was constructed by Rameses II, between Egypt and Syria, that just as Buto was on the north side (protecting the fort), Amūn on the west side, and Sutech on the south side, so Astarté was on its east side, 

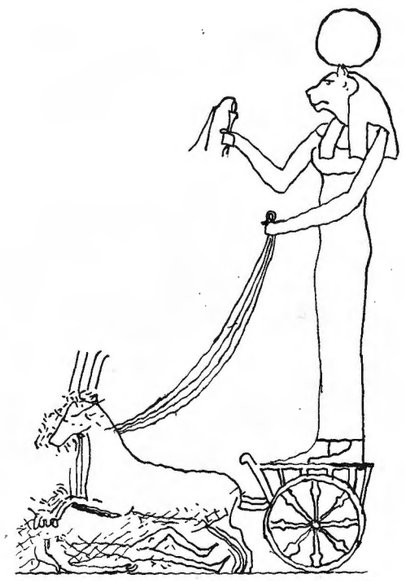


FIG. 3. — The Egyptian Astarté at Edfu (Naville, *Mythe*, pl. XIII)

a further reference to Astarté. It occurs in the famous treaty between that king and the Hittites. The first deity to be mentioned after Rē' and Sutech is (*sic*) . Now, if, as is most likely, is a mistake for , we have here " Astarté of the land of Ḫtꜣ " (LD III 146; cf. BAR III 386 note a, p. 172).

On a Memphite stele of the Nineteenth Dynasty there is a shield-bearing war-goddess (Petrie, *Memphis I*, London, 1909, pl. XV, no. 37). This is Astarté, but unfortunately the face has been destroyed; however, her name and title as " lady of heaven, mistress of the gods " are quite clear.

The Medinet Habu passage of the reign of Rameses III is now well-known. There the two goddesses Ānat and Astarté are called the shield of the king against his enemies (Nelson Med Habu II, pl. 80; cf. J. Capart, " Le Cheval et le Dieu Seth ", Extrait des Mèmoires de l'Institut français, T. LXVI, *Mélanges Maspero*, Vol. I, Le Caire, 1934, 229 ff.; Pap Chester Beatty I, 3-4).

There is a passage in Pap Harris mag III 8-9 in which Ānat and Astarté are again associated. They are the wives of Seth, whom Horus hinders in child-birth. They are also associated in Pap Leiden 345 Vs. D2 + F 1 x + 1 — x + 2. This is likewise a magical papyrus of the New Kingdom. Pap Chester Beatty I (" Contendings of Horus and Seth ") Vs. III, 3-5, has already been quoted in another connection. The

passage reads in full : " And let it be said to the Master of the Universe (Rē'), the bull who dwells in Heliopolis : Increase Seth in his possessions, and give him Ānat and Astarté, thy two daughters, and set thou Horus in the place of his father Osiris " (cf. also Pap Harris mag III 8-9). Astarté again occurs in association with Ānat in an inscription in the possession of the Edinburgh Society of Antiquities, No. 916, Verso 14, of the New Kingdom (ÄZ 18 (1880) 94-95), where the two goddesses are associated with a chariot.

The witness to Astarté as a Syrian goddess in Egypt in the Astarte papyrus has already been recorded. In this badly broken document, Astarté is the daughter of Ptaḥ, although she came from the land of the " Asiatics ", and she appears before the Ennead as a newly elected member (A. H. Gardiner, " The Astarte Papyrus ", Griffith Studies 74-85).

In the Bulletin (T. 25 (1925) 191 ff.), Noël Aimé-Giron published a long and interesting article entitled " Un ex-voto à Astarté ". The article is based upon a mutilated bas-relief representing a sacrifice to a goddess. The bas-relief is preserved in the Musée du Caire. It was published for the first time by Daressy in RT 35 (1913) 46-48, and pl. I, where the scene was described as an Isis cult of the Second or Third Century A.D. But Edgar in the *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie*, No. 19 (1923) 114 has shown that it belongs to the Greek period, and considered it an ex-voto to Astarté. Although it comes most likely from the ruins of Memphis, it had its origin in Syria. It represents a goddess seated on a throne, with a priest behind and one before her (Fig. 4). But it is not at all certain that the goddess is Astarté, although the throne with arms and sides in the form of sphinxes would suggest Astarté, yet not furnishing any proof thereof. Rather the coiffure of the goddess would suggest Isis or Hathor. The bas-relief bears no inscription.

As daughter of Ptaḥ in Memphis, Astarté may have had a temple or chapel of her own as early as the time of Amenophis IV, when we know of a priest who served her (LD Text I 16; cf. Brugsch Rec I pl. 4,). A priest of Astarté ( ) is mentioned on a weight preserved in the

Kunsthist. Museum, Wien (Bergmann Rec. XII 10 V). At any rate



FIG. 4. — A sacrifice to a goddees (Musée du Caire, No. 43081)

by Greek times the temple or chapel of Astarté in Memphis was renowned. New evidence of this well-known temple is to be found in Wilcken Urk. I p. 37, n. 2, where reference is made to PSI V 531 (Third Century B.C.) which contains a petition by priests of Astarté in Memphis to Zenon. This temple is identical with that mentioned by Herodotus II

112 (cf. also Strabo XVII p 807 C), south of the Ptaḥ-temple, in the Tyrian quarter. It is, however, unfortunately not yet certain whether this temple was a chapel inside the temple area or a separate temple outside the temple area. Wilcken thinks that it probably was a small temple by itself (Wilcken, *Urk. I* (1927) 38). This temple is mentioned twice in the Serapeum papyri (119, 21 and 120,6), ἐκ τοῦ ἐν [M]έμφει Ἀφροδισίου and πρὸς τὸ Ἀφροδίσιον, the Greek way of referring to the temple of Astarté (Wilcken, *Urk. I* (1927) 37 f.).

Astarté had a second temple in Memphis as a part of the Serapeum, an Ἀσταρτιεῖον, which is often mentioned in the papyri (cf. Preisigke, *Wörterbuch*; Wilcken, *Urk. I* 38), and like the other temple is also called an Ἀφροδίσιον. This second temple may have been but a branch of the first and well-known temple.

Thus it is quite clear that the Syrian goddess Astarté became established in Egypt, where she was considered primarily a goddess of battle (ÄZ 9 (1871) 119; W. M. Müller, *Asien und Europa*, Leipzig, 1893, 313 f.). As mother-goddess and goddess of love, she was identified with Isis and Hathor. The Egyptian Ennead in receiving her recognized her as a daughter of Ptaḥ, in spite of the fact that she was also identified with Sachmet, wife of Ptaḥ, an Egyptian inconsistency not without parallels. She and Ānat were also considered daughters of the "Master of the Universe" (Rē'), and the same two goddesses were wives of Seth. Indeed, Astarté was so well known to the Egyptians that her name served as a general designation for foreign goddess (W. M. Müller, *op. cit.*, 313 f.). However, the only unquestioned representation of the figure of Astarté, known at the present time, is that found in Naville, *Mythe d'Horus*, reproduced above in Fig. 3.

4. *Bibliography*. In addition to the books and articles quoted in the above article, reference should be made to R. V. Lanzone, *Dizionario di mitologia egiziana*, Torino, 1881-1886; E. A. W. Budge, *The Gods of the Egyptians*, London, 1904; J. Garstang, *The Syrian Goddess*, London, 1913; Le Cte de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, Paris, 1868; G. Contenau, *La Civilisation phénicienne*, Paris, 1926.

ABBREVIATIONS FOR THE USE OF WRITERS ON EGYPTIAN RELIGION

This List of Abbreviations consists of books, periodicals and articles which have a bearing upon the subject ot ancient Egyptian *religion*, and which are important enough to be likely to be quoted frequently. In selecting the contents of this list, the following principles have been followed: 1) The book, periodical or article may be wholly or in part on an Egyptian religious subject, but it must be one which contains important material on the subject, and such as might often be quoted; 2) Only long and important articles have been considered deserving of a place; 3) Well-known titles which are in themselves as short as the average abbreviation have not been included, such, for example, as Grapow, Religiöse Urkunden; Quibell, El Kab; Kemi; Man; Herodotus, Second Book; Diodorus; etc.; 4) In the case of periodicals only the place of publication has been given; but in the case of books both the place and the date have been recorded.

The purpose of an abbreviation is to save labour, time, space and cost. Suggestions for additions to, or omissions from, this list will be gladly received by:

SAMUEL A. B. MERCER,
Trinity College, University of Toronto,
Toronto, Canada.

AA = Archiv für Anthropologie, Braunschweig.
AAA = Annals of Archaeology and Anthropology, Liverpool.
AASF = Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Helsingfors.
AASOR = Annual of the American Schools of Oriental Research, New Haven.
Abaton = H. Junker, Das Götterdekret über das Abaton, Wien, 1913.

ABAW = Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, Berlin.
ABayAW = Abhandlungen der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München.
Abyd Rit = Ritualtext, Mariette, Abydos I, pl. 1 ff., Paris, 1869.
AcO = Acta Orientalia, Leiden.
Admon = A.H. Gardiner, The Admonitions of an Egyptian Sage, Leipzig, 1909.
AE = Ancient Egypt and the East, London.
Aeg Inschr Berlin = Aegyptische Inschriften aus den Königlichen Museen zu Berlin.
Aeg Vord Alter = Aegyptische und Vorderasiatische Altertümer aus den Königlichen Museen zu Berlin.
Aegyptus = Aegyptus, Rivista italiana di Egittologia, Milano.
ÄUB = Aegyptische Urkunden aus den Staatlichen Museen, Berlin.
ÄZ = Zeitschrift für aegyptische Sprache und Altertumskunde, Leipzig.
AfO = Archiv für Orientforschung, Berlin.
AGWG = Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
AHA = Abhandlungen der Heidelberger Akademie.
AIB = Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris.
AJA = American Journal of Archaeology, New York.
AJSL = American Journal of Semitic Languages and Literatures (continuing Hebraica), Chicago.
Altk Burchardt = M. Burchardt, Die Altkanaanäischen Fremdwörte und Eigennamen im Aegyptischen, Leipzig, 1909-10.
Amamu = S. Birch, Egyptian Texts of the earliest Period from the Coffin of Amamu in the British Museum, London, 1886.
Amarna-Poem = N. de G. Davies, the Rock Tombs of El Amarna, VI, pl. 27, London, 1908.
Amduat = The Great Amduat, Grave of Sethi I in Mém. Miss, T. II, 1.
Amélineau Fouilles = E. Amélineau, Les nouvelles Fouilles d'Abydos, Paris, 1899-1904.
Amenemh I = G. Maspero, Les Enseignements d'Amenemhaît Ier à son fils Sanouasrît Ier, Le Caire, 1904.

Amenemope = E. A. W. Budge, The Book of the Precepts of Amen-em-apt, the Son of Ka-nekht, according to the Papyrus in the British Museum (No. 10474), London, 1924.
AMG = Annales du Musée Guimet, Paris.
Amrah-Abydos = D. Randall-Maciver, El Amrah and Abydos, London, 1902.
Amūn-hymn Cairo = A. Mariette, Les papyrus égypt. du Musée de Boulaq, Paris, 1872 ff., Pap. 17.
Amūn hymn Leid = A.H. Gardiner, Hymns to Amon from a Leiden Papyrus (ÄZ 42 (1905), 12-42).
Ani = F. Chabas, Les Maximes du Scribe Ani, Paris, 1874.
Annales = Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, Le Caire.
An Or = Analecta Orientalia, Roma.
Anthropos = Anthropos. Internat. Zeitschrift für Völker und Sprachenkunde, Wien.
Anz Wien = Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Akademie der Wissenschaften, Wien.
AO = Der Alte Orient, Leipzig.
AOr = Archiv Orientální, Prague.
AP = Archiv für Papyrusforschung, Leipzig.
APAW = Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
Apoph = Apophis-book, E.A.W. Budge, Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum, London, 1910.
Arch Anz = Archaeologischer Anzeiger ; Beiblatt zum Jahrbuch des Deutschen Archaeologischen Institutes, Berlin.
Arch Reports = Archaeological Reports comprising the recent work of the Egypt Exploration Fund and the Progress of Egyptology, London.
Arch Zeit = Archaeologische Zeitung, Berlin.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft, Leipzig.
ASAW = Abhandlungen der Saechsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig.
ASGW = Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der Königl. Saechsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Leipzig.

Asien und Europa = W. Max Müller, Asien und Europa nach altaegyptischen Denkmälern, Leipzig, 1893.
ASSF = Acta Societatis Scientiarum Fennicae, Helsingfors.
Atti Acc Linc = Atti della R. Accad. dei Lincei, Roma.
Ausonia = Ausonia ; Rivista della Società Italiana di Archeologia, Roma.

BAG = Beiträge zur alten Geschichte, Leipzig.
BAR = J. H. Breasted, Ancient Records of Egypt, Chicago, 1906-07.
BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Philadelphia.
Bauer = F. Vogelsang, Die Klagen des Bauern, Leipzig, 1913.
BD = Book of the Dead. The name of the editor and the papyrus or recension could be added, e.g., BD (Budge's Theban Recension).
BEHE = Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Paris.
Beni Hasan = P.E. Newberry and G. W. Fraser, Beni Hasan, London, 1893.
Bergmann Inschriften = E. von Bergmann, Hieroglyphische Inschriften gesammelt... im Winter 1877-8, Wien, 1878-9.
Bergmann Texte = E. von Bergmann, Hieratische und hieratisch-demotische Texte der Sammlung aegyptischer Altertümer des Kaiserhauses, Wien, 1886.
Berreth Isisbuch = J. Berreth, Studien zum Isisbuch, Ellwangen, 1931.
Bersheh = P.E. Newberry. El-Bersheh, London, (n. d.).
Bibl aegy = Bibliotheca aegyptiaca, Bruxelles, 1932 ff.
Bibl d'Et = Bibliothèque d'Études, Le Caire, 1908 ff.
Bibl Egypt = Bibliothèque égyptologique publiée sous la Direction de G. Maspero, Paris, 1898-1916.
Bissing-Bruckmann = F. W. von Bissing-Bruckmann, Denkmäler aegyptischer Skulptur, München, 1914.
Bissing Gemnikai = F. W. von Bissing and E.A.P. Weigall, Die Mastaba der Gem-ni-kai, Leipzig, 1905, 1911.
BJRL = Bulletin of the John Ryland's Library, Manchester.
Blackman Meir = A. M. Blackmann, The Rock Tombs of Meir, London, 1914-15.
BMFA = Bulletin of the Museum of Fine Arts, Boston.

BM Hiero Texts = Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc., in the British Museum, London.
BMMA = Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, New York.
BMQ = British Museum Quarterly, London.
BOR = Babylonian and Oriental Record, London.
Borch Baugesch = L. Borchardt, Zur Baugeschichte des Amonstempels von Karnak, Leipzig, 1912.
Borch Ne-user-rē' = L. Borchardt, Das Grabdenkmal des Kŏnigs Ne-user-re, Leipzig, 1907.
Borch Sahurē' = L. Borchardt, Das Grabdenkmal des Königs Sahure, Leipzig, 1910.
Bouriant Atonou = U. Bouriant, Le culte d'Atonou, Le Caire, 1903.
Boylan Thoth = P. Boylan, Thoth, The Hermes of Egypt, London, 1922.
Breasted Edwin Smith = J. H. Breasted, The Edwin Smith Surgical Papyrus, Chicago, 1930.
Brugsch Dict = H. Brugsch, Dictionnaire géographique, Leipzig, 1879-1880.
Brugsch Festkal = H. Brugsch, Drei Festkalender des Tempels von Apollinopolis magna, Leipzig, 1877.
Brugsch Geogr Inschr = H. Brugsch, Geographische Inschriften altaegyptischer Denkmäler, Leipzig, 1857-1860
Brugsch Gräberwelt = H. Brugsch, Die aegyptische Gräberwelt, Leipzig, 1868.
Brugsch Rec = H. Brugsch, Recueil des monuments égyptiens, Leipzig, 1862 ff.
Brugsch Sonnenscheibe = H. Brugsch, Sage von der geflügelten Sonnenscheibe, Göttingen, 1870.
Brugsch Thesaurus = H. Brugsch, Thesaurus Inscriptionum Aegypticarum, Leipzig, 1883-1891.
Brugsch WB = H. Brugsch, Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch, Leipzig, with Supplement, 1867 ff.
BSAA = Bulletin de la Société archéologique à Alexandrie, Alexandrie.
BSAP = Bulletin de la Société d'Anthropologie, Paris.
BSAW = Berichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig.
BSGW = Berichte über die Verhandlungen der phil.-hist. Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Leipzig.

BSOS = Bulletin of the School of Oriental Studies, London.
BSRGE = Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Egypte, Le Caire.
Bubastis = E. Naville, Bubastis, London, 1891.
Buch Durchw = E. von Bergmann, Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit, Wien, 1877.
Bucher Hymnes = P. Bucher, Les Hymnes à Sobk-ra, Paris, 1932.
Bucher Textes = P. Bucher, Les Textes des Tombes de Thut. III et d'Aménophis II, Le Caire, 1932.
Budge Fetish = E.A.W. Budge, From Fetish to God in Ancient Egypt, London, 1934.
Budge Gods = E.A.W. Budge, The Gods of the Egyptians, London, 1904.
Budge HH = E.A.W. Budge, The Egyptian Heaven and Hell, London, 1906.
Budge Legends = E.A.W. Budge, Legends of the Gods, London, 1912.
Budge Liturgy = E.A.W. Budge, The Liturgy of Funerary Offerings, London, 1909.
Budge Nesiamsu = E.A.W. Budge, On the Hieratic Papyrus of Nesi-Amsu, Westminster 1891.
Budge OM = E.A.W. Budge, The Book of Opening the Mouth, London, 1909.
Bull Anthrop = Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris, Paris.
Bulletin = Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire, Le Caire.
Bull Inst Eg = Bulletin de l'Institut égyptien, continued as Bulletin de l'Institut d'Égypte, Le Caire.

CAH = Cambridge Ancient History, Cambidge, 1924 ff.
Cairo Pap = Photographs of Egyptian Papyri in the Egyptian Museum at Cairo, Cairo.
Canopus Stele (Budge) = E.A.W. Budge, The Decree of Canopus, London, 1904.
Canopus Stele (Lepsius) = C. Lepsius, Das bilingue Dekret von Kanopus, Berlin, 1866.
Capart Chambre funér = J. Capart, Chambre funéraire de la sixième dynastie aux Musées royaux du Cinquantenaire, Bruxelles, 1906.

Capart Prim Art = J. Capart, Primitive Art in Egypt, London, 1905.
Capart Recueil = J. Capart, Recueil de Monuments égyptiens, Bruxelles, 1902.
Capart Rue = J. Capart, Une rue de Tombeaux à Saqqarah, Bruxelles, 1907.
Capart Thèbes = J. Capart, La Gloire d'un Grand Passé, Bruxelles, 1926.
Carnarvon Five Years = The Earl of Carnarvon and H. Carter. Five Year's Explorations at Thebes, Oxford, 1912.
Carter Newberry Thutm = H. Carter and P. E. Newberry, The Tomb of Thutmosis IV, Westminster, 1904.
CASU = Comptes Rendus de l'Académie des Sciences de l'URSS.
Cat gén = Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Le Caire.
Chabas Mél = F. Chabas, Mélanges égyptologiques, Paris et Chalon, 1862-1873.
Champ Mon = J.F. Champollion-le-Jeune, Monuments de l'Égypte et de la Nubie, Paris, 1835-1845.
Champ Not = J. F. Champollion-le-Jeune, Monuments de l'Égypte et de la Nubie, Notices descriptives, Paris, 1844-1879.
Chassinat Edfou = E. Chassinat, Le Temple d'Edfou, Le Caire, 1897.
Chassinat Mammisi = E. Chassinat, Le Mammisi d'Edfou, Le Caire, 1910.
Chevrier Temple Rep = H. Chevrier, Le Temple reposoir de Ramsès III, Le Caire, 1934.
Childe New Light = V.G. Childe, New Light on the Most Ancient East, London, 1934.
Chronique = Chronique d'Égypte, Bruxelles.
CIG = Corpus Inscriptionum Graecarum.
CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum.
CIS = Corpus Inscriptionum Semiticarum.
Cooke Osiris = H. P. Cooke, Osiris, a Study in Myth, Mysteries and Religion, London, 1931.
CoT = Coffin Texts.
Couyat-Montet Hamm = J. Couyat et P. Montet, Les Inscriptions hiéroglyphiques et hiérat. du Ouâdi Hammâmât, Le Caire, 1912.
CR = Comptes Rendus des Séances de l'Académie d. Inscr. et Bell. Lettres, Paris.

CR Pétersb = Comptes Rendus de la Commission impériale de Saint-Pétersbourg, Saint-Pétersbourg.
CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Leipzig.
Cumont Rel = F. Cumont, Les religions orientales dans le Paganisme romain, 4 éd , Paris, 1929.

Daressy Ostraca = G. Daressy, Ostraca, Le Caire, 1901.
Daressy Statues = G. Daressy, Statues de Divinités, Le Caire, 1905-1906.
Davies Antefoker = N. de G. Davies, The Tomb of Antefoker, London, 1920.
Davies Der-el-Gebr = N. de G. Davies, The Rook Tombs of Deir el Gebrawi, London, 1902.
Davies Ptahhetep = N. de G. Davies, The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep at Saqqareh, London, 1900-1901.
Davies Puy = N. de G. Davies, The Tomb of Puyemre at Thebes, New York, 1922-23.
DAWW = Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien, Wien.
Debod = G. Roeder, Debod bis Bab Kalabsche, Kairo, 1911.
Décr roy = R. Weill, Les Décrets royaux de l'ancien Empire égyptien, Paris, 1912.
Demot Cat = F. Ll. Griffith, Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library, Manchester, 1909.
Denderah = A. Mariette, Description générale du Grand Temple, Paris, 1870-1880.
Dēr-el-Bahari = A. Mariette, Deir el Bahari : Documents, Leipzig, 1877.
Dict d'Archéol Chrét = Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, Paris.
Duauf = Teaching of Duauf, in Pap Sallier II and Anastasi VII.
Düm Geogr Inschr = J. Dümichen, Geographische Inschriften altaegyptischer Denkmäler, Leipzig, 1863-65.
Düm Grabp = J. Dümichen, Der Grabpalast des Patuamenap, Leizig, 1884-1894.
Düm Hist Inschr = J. Dümichen, Historische Inschriften, Leipzig, 1867.
Düm Kal = J. Dümichen, Altaegyptische Kalenderinschriften, Leipzig, 1866.

Düm Res = J. Dümichen, Resultate der 1868 nach Aegypten entsendeten archaeolog-photograph. Expedition, Berlin, 1869.
Düm Temp = J. Dümichen, Altaegyptische Tempel-Inschriften, Leipzig, 1867.

Eb = G. Ebers, Papyrus Ebers, Leipzig, 1875; W. Wreszinski, Leipzig, 1913.
EB = Encyclopaedia Biblica, London.
EBr = Encyclopaedia Britannica, London and New York, 1929.
EEF = Egypt Exploration Fund, London.
EES = Egypt Exploration Society, London.
Eg Res = W. M. Müller, Egyptological Researches, Washington, 1906-1920.
EI = Encyclopaedia of Islam, Leiden.
El Amarna = N. de G. Davies, The Rock Tombs of El Amarna, London, 1903-1908.
El Mahasna = E. R. Ayrton and W.L.S. Loat, Predynastic Cemetery at El Mahasna, London, 1911.
ER = Egyptian Religion, New York.
ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics, Edinburgh.
Erman Aus den Papyrus = A. Erman und F. Krebs, Aus den Papyrus der Königlichen Museen, Berlin, 1899.
Erman Hymnen = A. Erman, Hymnen an das Diadem der Pharaonen, Berlin, 1911.
Erman Lebensmüde = A. Erman, Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele, Berlin, 1896.
Erman Leid Amonshymnus = A. Erman, Der Leidener Amonshymnus, Berlin, 1923.
Erman Lit = A. Erman, Literatur der Aegypter, Leipzig, 1923.
Erman Memph Theol = A. Erman, Ein Denkmal memphitischer Theologie, Berlin, 1911.
Erman Mutt u Kind = A. Erman, Zaubersprüche für Mutter und Kind, Berlin, 1901.
Erman-Ranke Aeg = A. Erman und H. Ranke, Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum, Tübingen, 1923.
Erman Reden = A. Erman, Reden, Rufe und Lieder auf Gräberbildern des alten Reiches, Berlin, 1919.

Erman Religion = A. Erman, Die Religion der Aegypter, Berlin and Leipzig, 1934.
Et Pap = Études de Papyrologie, Le Caire.

Festschrift Ebers = Aegyptiaca, Festschrift für Georg Ebers, Leipzig, 1897.
Festschrift Leemans = Études archéologiques dédiées à C. Leemans, Leyden, 1885.
Fondation Piot = Fondation Eugène Piot ; Monuments et Mémoires, Paris, 1894 ff.
Foucart Tombes = G. Foucart, Tombes thébaines, Le Caire, 1928 ff.
Frankfort De Buck Cenotaph = H. Frankfort and A. De Buck, The Cenotaph of Seti I at Abydos, London, 1933.
Frazer Osiris = J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris, London, 1907.

GA = E. Meyer, Geschichte des Altertums, Stuttgart-Berlin, 1912 ff.
Gardiner BT = A. H. Gardiner, The Blinding of Truth, Bibl aegy I, 1932.
Gardiner Hierat Texts = A. H. Gardiner, Hieratic Texts, Leipzig, 1911.
Gardiner Mes = A.H. Gardiner, The Inscriptions of Mes, Leipzig, 1905.
Gardiner-Peet Sinai = A.H. Gardiner and T. E. Peet, The Inscriptions of Sinai, London, 1917.
Garstang Burial = J. Garstang, The Burial Customs of ancient Egypt as illustrated by the tombs of the Middle Kingdom, London, 1907.
Gauthier Inscrip Dédicat = J. E. Gauthier, La grande Inscription dédicatoire d'Abydos, Le Caire, 1912.
Gauthier Min = H. Gauthier, Les Fêtes du Dieu Min, Le Caire, 1931.
Gauthier Min Pers = H. Gauthier, Le Personnel du Dieu Min, Le Caire, 1931.
GB = J. G. Frazer, The Golden Bough, London, 1900 ff.
GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen, Göttingen.
GGN = Göttingische Gelehrte Nachrichten, Göttingen.
Gol Pap = W. Golénischeff, Les Papyrus hiératiques de l'Ermitage, Saint-Pétersbourg, 1913.
Gressmann AT = H. Gressmann-Ungnad-Ranke, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, Berlin u. Leipzig, 2 Aufl., 1926-27.

Gressmann Tod = H. Gressmann, Tod und Auferstehung des Osiris, Leipzig, 1923.
Griffith Hierat Pap = F. Ll. Griffith, Hieratic Papyri from Kahun und Gurob, London, 1897-98.
Griffith High Priests = F. Ll. Griffith, Stories of the High Priests of Memphis, Oxford, 1900.
Griffith Siut Rifēh = F. Ll. Griffith, The Inscriptions of Siut and Dēr Rifēh, London, 1889.
Griffith Studies = Studies Presented to F. Ll. Griffith, London, 1932.
Griffith-Thompson Dem = F. Ll. Griffith and H. F. H. Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden, London, 1904-1909.

Hasting DB = Hasting's Dictionary of the Bible, London.
Hassan Hymnes = Selim Hassan, Hymnes religieux du moyen Empire, Le Caire, 1930.
Hierat Papyrus Berlin = Hieratische Papyrus aus dem Königlichen Museen zu Berlin, Berlin.
Hommel Grundriss = Ethnologie und Geographie des Alten Orients, München, 1926.
Horapollo Cory = A.T. Cory, The Hieroglyphics of Horapollo Nilous, London, 1840.
Horapollo Leemans = C. Leemans, Horapollinis Niloi Hieroglyphica edidit, Amsterdam, 1835.
HTR = Harvard Theological Review, Cambridge.
Hunt-Smyly Tebtunis = A.S. Hunt and J. G. Smyly, The Tebtunis Papyri, London, 1933.

ICO = International Congress of Orientalists.
IHD = S. Birch, Inscriptions in the Hieratic and Demotic Character in the British Museum, London, 1868.
IJE = International Journal of Ethics, Philadelphia.
Israel Stela = W. Spiegelberg, Der Siegeshymnus des Merneptah, ÄZ 34 (1896).

JA = Journal Asiatique, Paris.
JAOS = Journal of the American Oriental Society, New Haven.
JBL = Journal of Biblical Literature, New Haven.
JDAI = Jahrbuch des Deutschen Archaeologischen Instituts, Berlin.
JE = Jewish Encyclopaedia, New York.
JEA = Journal of Egyptian Archaeology, London.
Jéquier Amduat = G. Jéquier, Le Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès, Paris, 1894.
Jéquier Dict = J. Jéquier, Matériaux pour servir à l'Établissement d'un Dictionnaire d'archéologie égyptienne, Le Caire, 1922.
JMEOS = Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society, Manchester.
JPOS = Journal of the Palestine Oriental Society, Jerusalem.
JQR = Jewish Quarterly Review, Philadelphia.
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society, London.
JSOR = Journal of the Society of Oriental Research, Chicago and Toronto.
JTVI = Journal of the Transactions of the Victoria Institute, London.
Junker Hathor-Tefnut = H. Junker, Der Auzug der Hathor-Tefnut aus Nubien, Berlin, 1911.
Junker Onurislegende = H. Junker, Die Onurislegende, Wien, 1917.
Junker Stundenwachen = H. Junker, Die Stundenwachen in den Osirismysterien, Wien, 1910.

Kees Aegypten = H. Kees, Aegypten (Religionsgeschichtliches Lesesbuch), Tübingen, 1928.
Kees HS = H. Kees, Horus und Seth als Götterpaar, Leipzig, 1923-24.
Kees Opfertanz = H. Kees, Der Opfertanz der aegyptischen Königs, Leipzig, 1912.
Kees TJ = H. Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter, Leipzig, 1926.
Klebs Reliefs = L. Klebs, I. Die Reliefs des alten Reiches, Heidelberg, 1915; II. Die Reliefs und Malereien des mittleren Reiches, Heidelberg, 1922; III. Die Reliefs und Malereien des neuen Reiches, Heidelberg, 1934.

Klio = Klio, Beiträge zur alten Geschichte, Leipzig.

Lacau TR = P. Lacau, Textes religieux, in RT, t. 26-27, 29-34, 36-37 (1904-1915), Paris.
Lafaye Culte = G. Lafaye, Histoire du Culte des divinités d'Alexandrie, Paris, 1884.
Lamentations = I. de Horrack, Les Lamentions d'Isis et de Nephthys, Paris, 1866.
Lange Amenemope = H. O. Lange, Das Weisheitsbuch des Amenemope, Kopenhagen, 1925.
Lange Harris = H. O. Lange, Der Magische Papyrus Harris, Köbenhavn, 1927.
Lange Lansing = H. O. Lange, Papyrus Lansing, Köbenhavn, 1925.
Lange-Schaefer Grabsteine = H. O. Lange und H. Schaefer, Grab- und Denksteine des mittleren Reichs, Berlin, 1902 und 1908.
Lanzone Diz = R. V. Lanzone, Dizionario di mitologia egiziana, Torino, 1881-1886.
Lanzone Dom = R. V. Lanzone, Le Domicile des Esprits, Paris, 1879.
LD = C. R. Lepsius, Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien, Berlin, 1849-1859.
LD Erg = C. R. Lepsius, Denkmäler, etc., Ergänsungstafelband, Leipzig, 1913.
LD Text = C. R. Lepsius, Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien — Text herausgegeben von E. Naville, bearb. von K. Sethe und W. Wreszinski, Leipzig, 1897-1913.
Leemans Pap Eg = C. Leemans, W. Pleyte, Papyrus égyptien, Leyden, 1839-1905.
Lefébure Hypo = E. Lefébure, Les Hypogées royaux de Thèbes, Le Caire, 1886 ff.
Lefebvre Petosiris = Lefebvre, Le Tombeau de Petosiris, Le Caire, 1923-24.
Lefebvre Prêtres = G. Lefebvre, Histoire des grands Prêtres d'Amon, Paris, 1929.
Lefebvre Prêtres Inscr. = G. Lefebvre, Inscriptions concernant les grands Prêtres, Paris, 1929.
Leiden Beschreibung = Beschreibung der aegyptischen Sammlung der Altertümer in Leiden, Haag, 1905 ff.

Le Lasseur Déesses = D. Le Lasseur, Les déesses armées dans l'art classique grec et leurs origines orientales, Paris, 1919.
Lepsius Auswahl = R. Lepsius, Auswahl der wichtigsten Urkunden des aegyptischen Altertums, Leipzig, 1842.
Lepsius Königsbuch = C. R. Lepsius, Königsbuch der Aegypter, Berlin, 1858.
Lexa Magie = F. Lexa, La Magie dans l'Égypte antique, Paris, 1925.
Liebespoesie = W. Max Müller, Die Liebespoesie der alten Aegypter, Leipzig, 1899.
Lieblein Que mon Nom = J. Lieblein, Le Livre égyptien : Que mon Nom fleurisse, Leipzig, 1895.
Loret Ahmès = Loret, L'inscription d'Ahmès fils d'Abana, Le Caire, 1610.

Mace Naga-ed-Dêr = A. C. Mace, The Early Dynastic Cemeteries of Naga-ed-Dêr, Leipzig, 1908-1909.
MAGW = Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft, Wien.
Mannus = Mannus, Zeitschrift für Vorgeschichte, Leipzig.
MAOG = Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft, Leipzig.
Mar Ab = A. Mariette, Abydos, Paris, 1869-1880.
Mar Mast = A. Mariette, Les Mastabas de l'ancien Empire, Paris, 1889.
Mar MD = A. Mariette, Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie, Paris, 1872-79.
Mar Pap = A. Mariette, Les Papyrus égyptiens du Musée de Boulaq, Paris, 1871-77.
Mas Études = G. Maspero, Études égyptiennes, Paris, 1879-1890.
Mas Nil = G. Maspero, Hymne au Nil, Paris, 1868, et Le Caire, 1912.
Mélanges Arch = Mélanges d'Archéologie égyptienne et assyrienne, Paris, 1873-76.
Mem Acad St. Petersb = Mémoires de l'Acad. imp. des Sciences de Saint-Pétersbourg, Saint-Pétersbourg.
Mém Inst Eg = Mémoires présentés à l'Institut égyptien, Le Caire, 1862 ff.
Mém Miss = Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire, Paris, 1884 ff.
Mémoires = Mémoires publiés par les Membres de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire, Le Caire, 1902 ff.

Mercer Amenemope = The Wisdom of Amenemope and his Religious Ideas, ER II (1934).
Mercer Études = Études sur les Origines de la Religion de l'Égypte, London, 1929.
Mercer Ikhnaton = The Religion of Ikhnaton, JSOR X (1926).
Metternich Stele = W. Golénischeff, Die Metternichstele in der Originalgrösse zum erstenmal herausgegeben, Leipzig, 1877.
Meyer Geschichte = E. Meyer, Geschichte des Altertums, Stuttgart-Berlin, 1912 ff.
Meyers Lexikon = Meyers grosses Konversations-Lexikon, Leipzig u. Wien, 1909 ff.
Migne S. g. = J. P. Migne, Patrologiae cursus completus accurante, Series graeca.
Migne S. l. = J. P. Migne, Patrologiae cursus completus accurante, Series latina.
Mitth Or Slg = A. Erman und G. Steindorff, Mitth. aus den orient. Sammlungen, Berlin, 1890.
MJ = Museum Journal, Philadelphia.
MO = Le Monde Oriental, Uppsala.
Moeris Papyrus = R.V. Lanzone, Les Papyrus du Lac Moeris, Turin, 1896.
Mond Bucheum = R. Mond and O. H. Myers, The Bucheum, London, 1934.
Montet Scènes = P. Montet, Les Scènes de la Vie privée dans les Tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire, Strasbourg, 1925.
Montet Tanis = P. Montet, Les Nouvelles Fouilles de Tanis, Paris, 1933.
Monuments Piot = Fondation Piot, Monuments et Mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 1921-22.
Moret Rituel = A. Moret, Le Rituel du Culte divin journalier en Égypte, Paris, 1902.
Moret Royauté = A. Moret, Du caractère relig. de la Royauté pharaonique, Paris, 1902.
Morgan Catal = J. de Morgan, Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Égy. antique, Wien, 1894.
Morgan Origines = J. de Morgan, Recherches sur les Origines de l'Égypte, Paris, 1897.

Morgan Prem Civ = J. de Morgan, Les premières Civilisations, Paris, 1909.
Müller Abusir-El-Meleq = F. W. Müller, Das vorgeschichtliche Gräberfeld von Abusir-El-Meleq, Leipzig, 1915.
Müller Mythology = W. Max Müller, The Mythology of All Races — Egyptian, Boston, 1918.
Mummy = E.A.W. Budge, The Mummy, Cambridge, 1925.
MVA(ä)G = Mitteilungen der Vorderasiatischen bzw. Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft, Berlin.
Mysterien = H. Schaefer, Die Mysterien der Osiris in Abydos unter König Sesostris III, Leipzig, 1904.
Mythe d'Horus = E. Naville, Textes relatifs au Mythe d'Horus recueillis dans le Temple d'Edfou, Geneva et Basle, 1870.

Napoleon = Description de l'Égypte ou Recueil des Observations et des Recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'Expédition de l'Armée française, Paris, 1809-1813.
Naville Dēr-el-Bahari = E. Naville, The Temple of Deir-el-Bahari, London, 1895-1908.
Naville Destr = E. Naville, Destruction des hommes (Buch von der Hemmelskuh), TSBA, 4 (1876) 1-19.
Naville Festiv Hall = E. Naville, The Festival Hall of Osorkon II, London, 1887-1889.
Naville Lit = E. Naville, La Litanie du Soleil, Leipzig, 1875.
Naville Temple = E. Naville, The XIth dynasty Temple at Deir-el-Bahari, London, 1907-13.
Nelson Med Habu = H. H. Nelson, Medinet Habu, Chicago, 1930 ff.
Newberry BH = P. E. Newberry, Beni Hasan, London, 1893-1900.
Newberry Rekhmara = P. E. Newberry, The Life of Rekhmara, Westminster, 1900.

OChr = Oriens Christianus, Leipzig.
OIP = The Oriental Institute Publications, Chicago.
OLZ = Orientalitische Literaturzeitung, Leipzig.
Osireion = H. Frankfort, The Cenotaph of Seti I at Abydos, London, 1933.

Otto Priester = W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten, Berlin u. Leipzig, 1905-1908.

Pap Abbott = G. Möller, Hieratische Lesestücke, Heft 3, Leipzig, 1935, S. 16-24.

Pap Amherst = P. E. Newberry, The Amherst Papyri, London, 1899.

Pap Anastasi I-IX = S. Birch, Select Papyri, London, 1841-1860, pls. 35 ff.

Pap Ani = E.A.W. Budge, The Book of the Dead, London, 1890.

Pap Berl = Hieratische Papyrus aus den Kgl. Mus. zu Berlin, Bd. 1-5, Leipzig, 1901 ff.

Pap 3024 (Berlin) = A. Erman, Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele, Berlin, 1896.

Pap 3029 (Berlin) = L. Stern, Urkunde über den Bau des Sonnentempels in On (ÄZ 12 (1874), 85 ff.).

Pap Bremner-Rhind = R.O. Faulkner, The Papyrus Bremner-Rhind, Bruxelles, 1932-33.

Pap 10474 (Br. Mus.) = E.A.W. Budge, The Book of the Precepts of Amen-em-apt, the Son of Ka-nekt, London, 1924.

Pap Chester Beatty I = A. H. Gardiner, The Chester Beatty Papyri, London, 1931 ff. (No. 1, The Mythological Story of Horus and Seth).

Pap Chester Beatty II-XIX = A. H. Gardiner, Chester Beatty Gift (Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series), London, 1935.

Pap Ebers = G. Ebers und L. Stein, Papyrus Ebers, das hermetische Buch über die Arzenei-Mittel der alten Aegypter, Leipzig, 1875.

Pap Golénischeff = W. Golénischeff, Les Papyrus hiératiques 1115, 1116 A et 1116 B de l'Ermitage impériale à Saint-Pétersbourg, Saint-Pétersbourg, 1913.

Pap Greenfield = E.A.W. Budge, The Greenfield Papyrus in the Br. Mus., London, 1912.

Pap Harris = S. Birch, Facsimile of an Egyptian Hieratic Papyrus of the Reign of Rameses III, London, 1876; E.A.W. Budge, Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri, London, 1910, pls. 28 ff., and pp. 23 ff.

Pap Harris mag = H. O. Lange, Der magische Papyrus Harris, Kopenhagen, 1927.

Pap Hearst = G. A. Reisner, The Hearst Medical Papyrus, Leipzig, 1905; W. Wreszinski, Der Londoner Medizinische Papyrus und der Papyrus Hearst, Leipzig, 1912.

Pap Kahun = F. Ll Griffith, Hieratic Papyri from Kahun and Gurob, London, 1897-98.

Pap Koller = A. H. Gardiner, the Papyrus of Anastasi I and the Papyrus of Koller, Leipzig, 1911.

Pap Lac Moeris = R. V. Lanzone, Les Papyrus du Lac Moeris, Turin, 1896.

Pap Lansing = H. O. Lange, Papyrus Lansing, Köbenhavn, 1925.

Pap Lee = Th. Devéria, Le Papyrus judiciaire de Turin et les Papyrus Lee et Rollin, Paris, 1868.

Pap Leiden = Leemans, Aegyptische Monumenten van het Nederlandsche Museum van Oudheden te Leiden, Leiden, 1846.

Pap Leiden I 384 = W. Spiegelberg, Der aegyptische Mythus vom Sonnenauge, Strasbourg, 1917.

Pap Leiden 344 = A. H. Gardiner, The Admonitions of an Egyptian Sage, Leipzig, 1909.

Pap Libbey = W. Spiegelberg, Der Papyrus Libbey, Strasbourg, 1907.

Pap Magical LL = F. Ll. Griffith and H. F. H. Thompson, the Demotic Magical Papyrus of London and Leiden, London, 1904-09.

Pap Mallet = G. Maspero, Le papyrus Mallet (RT I (1870) 47-59).

Pap Mayer = T. E. Peet, the Mayer Papyri A and B, London, 1920.

Pap Milligen = T. Ll. Griffith, The Milligen Papyrus, ÄZ 34 (1896) 35-51. Amenemhet.

Pap Orb = G. Möller, Papyrus d'Orbiney, Hieratische Lesestücke, Leipzig, 1910, Hft. 2, Taf. 1-20.

Pap Prisse = G. Jéquier, Le Papyrus Prisse et ses variantes, Paris, 1911; E. Dévaud, Les Maximes de Ptahhotep d'après le Papyrus Prisse, Fribourg, 1916.

Pap Rhind = G. Möller, Die Beiden Totenpapyrus Rhind des Museum zu Edinburgh, Leipzig, 1913.

Pap Rollin = Th. Devéria, Le Papyrus judiciaire de Turin et les Papyrus Lee et Rollin, Paris, 1860.

Pap Sallier I-IV = S. Birch, Select Papyri, London, 1841-1860 ; E. A. W. Budge, Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the Br. Mus., London, 1923.

Pap Salt 124 = F. Chabas, Mélanges égyptologiques, IIIe série, t. I, 8-11, Paris, 1870.

Pap Salt 825 = E. A. W. Budge, Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum, IIe series, 31-40, London, 1923.

Pap Edwin Smith = J. H. Breasted, The Edwin Smith Surgical Papyrus, Chicago, 1930.

Pap Tanis = F. Ll. Griffith, Two Hieroglyphic Papyri from Tanis, London, 1889.

Pap Tebtunis = A. S. Hunt and J. G. Smyly, the Tebtunis Papyri, London, 1933.

Pap Turin = Papyrus de Turin, facsimilés par F. Rossi, avec explication, etc, par W. Pleyte, Leiden, 1869-1876.

Pap Westcar = A. Erman, Die Märchen des Papyrus Westcar, Berlin, 1890.

Pauly-Wissowa = Realenzyklopaedie der klassischen Altertumswissenschaft, 2. Bearb., Stuttgart.

PEF = Palestine Exploration Fund, London.

Petrie Abydos = W.M.F. Petrie, Abydos, London, 1902-1903.

Petrie Dendereh = W.M.F. Petrie, Dendereh, London, 1900.

Petrie DP = W.M.F. Petrie, Diospolis Parva, London, 1901.

Petrie History = W.M.F. Petrie, A History of Egypt, 1894 ff.

Petrie Illahun = W.M.F. Petrie, Illahun, Kahun and Gurob, London, 1891.

Petrie Kahun = W.M.F. Petrie, Kahun, Gurob and Hawara, London, 1890.

Petrie Koptos = W. M. F. Petrie, Koptos, London, 1896.

Petrie Memphis = W. M. F. Petrie, Memphis, Bd. 1-6, London, 1909-15.

Petrie PE = W. M. F. Petrie, Prehistoric Egypt, London, 1920.

Petrie-Quibell NB = W. M. F. Petrie and Quibell, Nagada and Ballas, London, 1896.

Petrie RT = W. M. F. Petrie, The Royal Tombs of the First Dynasty, London, 1900-1901.

PGM = K. Preisendanz, Papyri graecae magicae, Leipzig, 1928.

Piehl Inscr = K. Piehl, Inscriptions hiéroglyphiques, Stockholm-Leipzig, 1886-1903.

Pirenne Histoire = J. Pirenne, Histoire des Institutions et du Droit privé de l'ancienne Égypte, Bruxelles, 1932 ff.

Pierret Inscr = P. Pierret, Recueil d'Inscriptions inédites du Musée égyptien du Louvre, Paris, 1874-1878.

Pierret Panthéon = P. Pierret, Le Panthéon égyptien, Paris, 1881.

Plutarch IO = Plutarch, De Iside et Osiride.

PO = R. Graffin et F. Nau, Patrologia Orientalis, Paris.

Preisigke SB = F. Preisigke, Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten (fortgesetzt von Fr. Bilabel), Strasbourg, 1915-1934.

PSBA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, London.

PSE = Publications de la Société égyptologique à l'Université d'État de Leningrad.

PT = K. Sethe, Die Altaegyptischen Pyramidentexte, Leipzig, 1908-22.

Ptahhotep = E. Dévaud, Les Maximes de Ptahhotep, Fribourg, 1916.

Quelques Pap = G. Maspero, Mémoire sur quelques Papyrus du Louvre, Paris, 1875.

Quibell Hierak = J. E. Quibell and F. W. Green, Hierakonpolis, London, 1900-1902.

Quibell Ramass = J. E. Quibell, The Ramasseum, London, 1896.

Quibell Saqq = J. E. Quibell, Excavations at Saqqara, Le Caire, 1907-1913.

RA = Revue Archéologique, Paris.

RB = Revue Biblique, Paris.

RE = Revue de l'Égyptologie (succeeding Revue de l'Égypte ancienne and Revue Égyptologique), Paris.

Rec Arch Or = Recueil d'Archéologie orientale, par Clermont-Ganneau, Paris, 1888-1906.

Rec Champ = Recueil d'Études égyp. dédiées à la mémoire de J. F. Champollion, Paris, 1922.

Rech SR = Recherches de Science religieuse, Paris.

Reisner Naga-ed-Dēr = G. A. Reisner, A Provincial Cemetery of the Pyramid Age, Oxford, 1908 ff.

REJ = Revue des études juives, Paris.

Rendiconti Lincei = Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Roma.

Respirations = I. de Horrak, Le Livre des Respirations, Paris, 1877.

Respirazione = A. Pellegrini, Il Libro della Respirazione, Roma, 1904.

REth = Revue d'Ethnographie, Paris.

Rev Preh = Revue préhistorique, Paris.

RGG = Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen.

RHR = Revue de l'Histoire des Religions, Paris.

Ritual Emb = Rituel de l'Embaumement, A. Mariette, Les Papyrus égyp. de Boulaq, Paris, 1872 ff.

RLA = Reallexikon der Assyriologie, Berlin und Leipzig.

RLV = Reallexikon der Vorgeschichte, Berlin.

ROCh = Revue de l'Orient chrétien, Paris.

Roeder Urkunden = G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Aegypten, 1915.

Rois-prêtres = W. Spiegelberg, Correspondances du Temps des rois-prêtres, Paris, 1895.

Roscher Lex = W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig.

Rosellini Monumenti = I. Rosellini, I Monumenti dell' Egitto e della Nubia, Pisa, 1832-44.

Rosetta = E. A. W. Budge, The Rosetta Stone, London, 1904.

Rougé Inscr = E. de Rougé, Inscriptions hiérogly. copiées en Égypte, Paris, 1877 ff.

RP = Records of the Past, London.

RS = Revue Sémitique, Paris.

RSO = Rivista degli studi orientali, Roma.

RT = Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et l'Archéologie égyptiennes et assyriennes, Paris.

de la Saussaye = C. de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Leipzig, 1905.

Sayce Rel = A. H. Sayce, The Religion of Ancient Egypt and Babylonia, London, 1902.

SBA = Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München.

Schaefer Mysterien = H. Schaefer, Die Mysterien des Osiris in Abydos, Leipzig, 1904.

Schaefer Priestergräber = H. Schaefer, Priestergräber und andere Grabfunde vom Ende der alten Reiches bis zur griechischen Zeit vom Totentempel der Ne-user-re, Leipzig, 1908.

Schaefer RK = H. Schaefer, Religion und Kunst von El Amarna, Berlin, 1923.

Schneider KD = H. Schneider, Kultur und Denken der Alten Aegypter, Leipzig, 1909.

Sel Pap = Select Papyri in the Hieratic Character from the Collections of the British Museum, London, 1841-1860.

Sethe Amūn = K. Sethe, Amun und die acht Urgötter von Hermopolis, Berlin, 1929.

Sethe Dram Texte = K. Sethe, Dramatische Texte zu altaegyptischen Mysterienspielen, Leipzig, 1928.

Sethe Kennen der Seelen = K. Sethe, Die-Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte, Leipzig, 1922 ff.

Sethe Memph Theol = K. Sethe, Das « Denkmal Memphitischer Theologie » der Schabakostein des Britischen Museums, Leipzig, 1928.

Sethe Sarapis = Sarapis und die Soganannten Κάτοχοι des Sarapis, Berlin, 1913.

Sethe Sonnenauge = K. Sethe, Zur altaegyptischen Sage vom Sonnenauge das in der Fremde war, Leipzig, 1912.

Sethe Untersuchungen = K. Sethe, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens, Leipzig, 1896 ff.

Sethe Urgeschichte = K. Sethe, Urgeschichte und Aelteste Religion der Aegypter, Leipzig, 1930.

SGKA = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Paderborn.

SHA = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg.

Sharpe Inscr = S. Sharpe, Egyptian Inscriptions from the British Museum, London, 1836-1855.
SPA = Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
Speleers PT = Les Textes des Pyramides égyptiennes, Bruxelles, 1923-24.
Sphinx = Sphinx, Revue Critique, Upsala.
Spiegelberg Mythus = W. Spiegelberg, Der aegyptische Mythus vom Sonnenauge nach dem Leidener demotischen Papyrus I, 384, Strassburg, 1917.
Spiegelberg Petubastis = W. Spiegelberg, Der Sagenkreis des Königs Petubastis, Leipzig, 1910.
SPP = C. Wessely, Studien zur Paleographie und Papyruskunde, Leipzig, 1917 ff.
SSG = Sitzungsberichte der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Leipzig.
Steindorff Ti = G. Steindorff, Das Grab des Ti, Leipzig, 1913.
SWA = Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, Wien.
Syria = Syria, Revue d'art oriental et d'archéologie, Paris.

TA = J. A. Knudtzon, Die El-Amarna Tafeln, Leipzig, 1915 ff.
Temples Immergés = Les Temples immergés de la Nubie (Service des Antiquités de l'Égypte).
TICO = Transactions of the International Congress of Orientalists, 1873 ff.
Tiele Rel = C. P. Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, Gotha, 1896-98.
Todt (Lepsius) = R. Lepsius, Das Todtenbuch der Aegypter nach dem Hieroglyphischen Papyrus in Turin, Leipzig, 1842.
Todt (Naville) = E. Naville, Das aegyptische Todtenbuch der 18ten bis 20ten Dynastie, Berlin, 1886.
Tomb of Amenemḥet = A. H. Gardiner, the Tomb of Amenemḥet, London, 1915.
TSBA = Transactions of the Society of Biblical Archaeology, London.

Urkunden = G. Steindorff, Urkunden des aegyptischen Altertums, Leipzig, 1903 ff.

Virey Rel = Ph. Virey, La Religion de l'ancienne Égypte, Paris, 1910.

Wiedemann Aegypten = A. Wiedemann, Das Alte Aegypten, Heidelberg, 1920.
Wiedemann Rel = A. Wiedemann, Religion of the Ancient Egyptians, London, 1897.
Wilcken Ptolemäerzeit = U. Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit, Berlin und Leipzig, 1922.
Wilkinson = J. G. Wilkinson, the Manners and Customs of the Ancient Egyptians. New Edition revised by S. Birch, London, 1878.
Wörterbuch = A. Erman und H. Grapow, Wörterbuch der aegyptischen Sprache, Berlin, 1925 ff.
Wolf Opet = W. Wolf, Das schöne Fest von Opet, Leipzig, 1931.
Wreszinski Atlas = W. Wreszinski, Atlas zur altaegyptischen Kulturgeschichte, Leipzig, 1909 ff.
Wreszinski Inschr = W. Wreszinski, Aegyptische inschriften in dem K. Hofmuseum Wien, Leipzig, 1906.
Wreszinski Medizin = W. Wreszinski, Die Medizin der alten Aegypter, Leipzig, 1909 ff.
WVDOG = Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin.
WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien.

ZAnth = Zeitschrift für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Berlin.
ZATW = Zeitschrift für die altest. Wissenschaft, Berlin und Leipzig.
ZDMG = Zeitschrift für der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Leipzig.
ZDPV = Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins, Berlin.
Zimmermann AR = F. Zimmermann, Die aegyptische Religion nach der Kirchenschriftsteller und die aegyp. Denkmäler, Paderborn, 1912.
Zweiwegebuch = H. Schack-Schackenburg, Das Buch von den zwei Wegen des Seligen Toten, Leipzig, 1903.

NOTES AND REVIEWS

Le Freiherr von Bissing veut démontrer que je n'ai pu distinguer le dieu Bès du dieu Ehati ; il me renvoie pour ce faire à la thèse de Franz Ballod. M. Ballod, après avoir très soigneusement réuni une riche documentation, a cherché, en effet, à établir une distinction entre plusieurs entités figurées sous un même aspect et qui sont désignées par des noms connus surtout à l'époque grecque. Il écrit : « Nous ne pouvons plus nous déclarer d'accord avec l'opinion de Krall et de Wiedemann qui considèrent que Bès, Haty et Ehati sont des formes diverses d'un seul et même dieu ». L'auteur termine néanmoins la démonstration par cette idée : « Nous devons admettre que Bès, Haty et Ehati sont tous représentés de la même manière déjà de bonne heure (à la XVIII^e^ dynastie) ».

C'est bien ainsi qu'on a jugé la chose lors de la rédaction du grand dictionnaire d'Erman et Grapow, tout au moins en ce qui concerne Haty et la variante Hyt (t. III, pp. 36 et 37). Tous deux sont traduits : "Name eines Gottes im Bes Gestalt (als Schützer des neuegeborenen Kindes". M. Ballod a cité des textes qui montrent le rapport du jeune Horus et de Bès qui, dans les fourrés de papyrus de Chemmis, protège son maître contre les animaux malfaisants.

Toute l'argumentation qui tend à créer un dieu nain Ehati différent de Bès repose sur l'inscription d'un ivoire magique du Moyen Empire, sur lequel on désigne très naturellement le dieu protecteur sous l'épithète de « combattant ». Le dictionnaire d'Erman et Grapow (t. I p. 217) relève la même épithète employée au féminin pour désigner plusieurs déesses à tête de lion. Il n'est donc pas surprenant qu'on ait désigné de même façon Bès au masque léonin.

M. Ballod avait eu la modestie de reconnaître qu'il faudra « encore une étude approfondie de tous les textes religieux qui parlent des divinités naines afin d'aider à résoudre définitivement la question de leur signification et de leurs attributs ». On voit toute la distance qu'il y a entre cette manière de s'exprimer et celle de M. von Bissing.

Je m'en voudrais d'avoir retenu sur ce point l'attention des lecteurs de *Egyptian Religion* si je n'avais à leur apporter à cette occasion, un document



peu connu sur Bès panthée. C'est un bronze du musée national d'Athènes (n° 899) dont je donne une reproduction d'après une photographie aimablement communiquée par l'Institut archéologique allemand d'Athènes. Nous

avons évidemment affaire au jeune Horus vainqueur des animaux malfaisants et qui a mis le masque de Bès pour couvrir sa propre face. Les stèles d'Horus montrent d'ordinaire le masque de Bès surmontant la tête d'Horus. Personne ne méconnaîtra, me semble-t-il, le caractère juvénile du corps du dieu figuré par le bronze d'Athènes, pas plus que de celui du bronze de Bruxelles, publié par Mlle Werbrouck. Je renvoie le lecteur à la fig. 2 de l'article (*Egyptian Religion*, vol. I, n° 1).

Enfin, M. von Bissing rejette la comparaison que j'avais suggérée entre le fragment de relief du British Museum et les scènes de jeux d'enfants au tombeau de Ptah-hotep. La planche XXI de Davies, à laquelle M. von Bissing, renvoie le lecteur suffit à démontrer que des actions qui ont leur commencement sur la partie gauche du mur, ont leur aboutissement sur la partie droite. La chose est particulièrement évidente pour les scènes de chasse au désert ; elle est donc loin d'être invraisemblable pour les jeux des enfants. Il y a même un argument très fort en faveur de la thèse qui aurait pour but de démontrer que le registre supérieur à la partie droite n'est là qu'un hors-d'œuvre. En effet, dans l'inscription de gauche on assure que Ptah-hotep « assiste à tous les divertissements qui se font dans la terre entière », tandis qu'à droite il « assiste à l'apport des offrandes qui lui viennent des domaines du nord et du sud ». Luttes et jeux d'enfants ne rentrent pas dans le cadre de cette dernière inscription mais bien dans celui de la première. La note de M. von Bissing (note 2 à la p. 146 du t. II de *Egyptian Religion*) me paraît donc manquer totalement de base.

L'auteur admettra-t-il le conseil de lire l'étude de M. Grégoire Loukianoff dans le *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. XIII, 1931, sur le dieu Shed ? Il y trouvera le moyen de dissiper son incertitude au sujet de la traduction de la légende hiéroglyphique qu'il reproduit à la note 1 de la page 144.

JEAN CAPART, Bruxelles.

The Bucheum. By Sir Robert Mond and Oliver H. Myers, with chapters by T. J. C Baly, D. B. Harden, J. W. Jackson, G. Mattha, and Alan W. Shorter, and the hieroglyphic inscriptions edited by H. W. Fairman. Vol, I, History and Archaeology of the Site ; Vol. II, Inscriptions ; Vol. III, Plates. London, Egypt Exploration Society, 1934.

In einer seit 1926 betriebenen Ausgrabung hat die Egypt Exploration Society die Gräber der heiligen Stiere von Hermonthis freigelegt. Jahr für Jahr ist man in zielbewusster und umsichtiger Arbeit vorgegangen. Jetzt erscheint eine dreibändige Veröffentlichung von einer Vielseitigkeit und einem

Umtang, wie sie in der Ägyptologie nicht immer geleistet werden. Man muss Sir Robert MOND für den Aufbau der Organisation und für seine persönliche Freigebigkeit dankbar sein ; er hat seine Energie nicht nur der Ausgrabung zugewendet, sondern auch der Veröffentlichung, deren niedrigen Preis er ermöglicht hat. Der wissenschaftliche Leiter O. H. MYERS hat eine Reihe von Einzelbeiträgen geschrieben, aber auch die Ergebnisse für die Gesamtheit durch wertvolle Darstellungen zusammengefasst ; sie sind oft nur durch die Unterschrift O. H. M. als seine Arbeit zu ermitteln.

An den drei Bänden haben eine Reihe von Ägypotologen verschiedenartiger Schulung mitgearbeitet, und die Aufteilung unter Spezialisten ist recht erfreulich. Ebenso sind die Abhandlungen anderer Fachleute wichtig, z. B. die Untersuchung der Leichen und Knochen der Rinder durch einen Zoologen, die zahlreichen Analysen durch Chemiker, die Behandlung der Textilien durch einen Fachmann der Weberei (p. 71) mit Photos in starker Vergrösserung (pl. CVII-CVIII), und die Behandlung der Metalle mit Mikrophotos nach Dünnschliffen von Münzen, eisernem Gerät usw. (p. 97, pl. CV-CVI). Es ist aber hier nicht meine Aufgabe, von den in vorbildlicher Weise durchgearbeiteten Abschnitten für Archäologie und Grabungstechnik zu sprechen, sondern von der Bedeutung für die ägyptische Religion.

Wenn irgendeine Grabung, so hat diese einen religionsgeschichtlichen Hintergrund, und er kommt sofort in der historischen Zusammenfassung von MYERS zum Ausdruck. Wir kennen an heiligen Stieren in Ägypten den Apis von Memphis mit den Gräbern im Serapeum, die MARIETTE in unzulänglicher Weise unter sucht hat, ferner den Mnevis von Heliopolis und endlich den Buchis von Hermonthis. Die literarischen Quellen fliessen am reichlichsten für den Apis von Memphis, aber in Bezug auf den Bodenbefund sind wir jetzt durch die englischen Grabungen am besten über den Buchis unterrichtet. Man hat bei Hermonthis eine Gruppe von Stiergräbern als Kammern gefunden, die zu beiden Seiten eines Ganges angelegt sind, also ähnlich wie im Serapeum. Das älteste Stiergrab in Hermonthis war im Jahre 346 v. Chr. unter König Nacht-Hor-heb (Dyn. XXX) angelegt, die letzte datierte Beisetzung ist 295 n. Chr. unter Kaiser Diocletian gemacht worden. Der Friedhof der heiligen Stiere ist also rund 650 Jahre benutzt worden, und für eine ganze Reihe der bestatteten Stiere kann ihre Lebensgeschichte angegeben werden, die von der Einsetzung bis zur Bestattung von einem festen Ritual umgeben war. Sorgfältig ausgeführte Tabellen unterrichten in der Veröffentlichung über alle diese Einzelheiten.

Die umfassende Bearbeitung aller hieroglyphischen Texte durch FAIRMAN (vol. 2) hat über den Stierkultus in Hermonthis Klarheit gebracht. Er ist dort

auch schon vor der XXX. Dynastie ausgeübt worden und lässt sich bis in die XVIII. Dynastie zurück nachweisen. Aber der Schwerpunkt des Stierdienstes in jener Gegend um Theben herum scheint im Mittleren Reich in Madamûd gelegen zu haben. Auch dieses kann keineswegs der Beginn der Verehrung sein, denn in Wirklichkeit muss es sich bei dem Buchis um ein Totem handeln, wie es in Gestalt der heiligen Tiere der einzelnen Landschaften von prähistorischer Zeit her überall in Ägypten weiter lebte. Es wäre an sich nicht ausgeschlossen, dass der weisse Stier mit schwarzem Kopf ursprünglich in Unterägypten heimisch war und, ähnlich wie andere Gottheiten und Tiere, erst in geschichtlicher Zeit nach Oberägypten übertragen worden ist ; die Basis für diese Auffassung (p. 43) scheint mir allerdings zunächst noch nicht zu genügen.

In mythologischer Hinsicht ergibt sich die Charakterisierung des Buchis, dessen Name *bḥ* FAIRMAN als " The Easterner " deutet, aus seinen Titeln : " lebende Seele (b') des Rê " und " Wiederholung (*whm*, irdisches Abbild) des Rê ". Eigentlich liegt also, wenn man diese mythoologische Verbindung als ursprünglich anerkennen will, keine Verbindung mit dem Statdtgott Montu von Hermonthis vor, und eine solche ist erst seit Dynastie XII belegt. Sondern Buchis ist hier als solare Gottheit gekennzeichnet. So sagt auch Macrobius, Saturnalia I 21 ganz richtig : Bucis war der Sonne geweiht und war ein Abbild der Sonne ; in den letzten Worten steckt eine Übersetzung des oben genannten Titels " Wiederholung des Re "(*whm n R'*).

Die späteren Titel des Buchis nennen den Stier : " lebendes Abbild *šsp 'nḫ* des Montu " und " Amon, der auf seinen vier Beinen schreitet " und " Vater der Väter, Mutter der Mütter ". Die beiden ersten Beiworte stellen eine Verbindung mit den beiden umwohnenden Gottheiten Montu von Hermonthis und Amon von Theben dar. Sie sind ebenso zu beurteilen wie andere Verbindungen des Buchis mit Min von Koptos und Ptah von Memphis und sind durch die uns so gut bekannte Zusammenwerfung der Gottheiten in späterer Zeit entstanden. Sie besagen nichts für die ursprüngliche Natur des Buchis, und ich würde sie sogar für unzuverlässig halten, wenn sie selbst schon aus dem Mittleren Reich belegt werden könnten. Diese Zusammenwerfungen und Verbindungen von Gottheiten, die im Grunde nichts mit einander zu tun haben, sind bestimmt schon am Anfang des Alten Reichs geschehen und offenkundig sogar schon in vorgeschichtlicher Zeit. Denn wer könnte den Grund dafür angeben, dass bestimmte Tiere mit gewissen Gottheiten zusammen in einer Landschaft verehrt werden ? Ursprünglich hat der weisse Stier mit schwarzem Kopf weder etwas mit Mont noch vielleicht mit der Sonne zu tun gehabt, und ebenso wenig besteht ein innerer

Zusammenhang zwischen Thot von Hermopolis und dem Ibis oder dem Pavian. Diese Verbindungen sind in verschiedenen Epochen der Entwicklung der ägyptischen Religion erfolgt. Und sie stellen verschiedene Schichten einer Ablagerung dar, die von der kritischen Forschung genau ebenso abgehoben werden müssen wie die Schichten in dem Boden eines ägyptischen Tells.

Die Bearbeitung der Inschriften aus Hermonthis durch FAIRMAN gibt uns einen ausgezeichneten Anhalt für den Kultus des Buchis in Hermonthis und Umgebung. Nach der Auffassung im Neuen Reich verkörperte der Stier Buchis die vier Formen des Gottes Montu in den Tempeln von Hermonthis, Madamûd, Tôd und Theben, und in diesen vier Heiligtümern hat der Stier in der Tat Besuche mit feierlichen Prozessionen gemacht. Er war damals ein noch ziemlich unbekannter Gott, und erst in der XXX. Dynastie wurde der Stier Buchis zu einem bedeutungsvollen Wesen gleich Apis und Mnevis entwickelt. Zahlreiche demotische Ostraka, die MATTHA (vol. 2) ausgezeichnet bearbeitet hat, lassen uns in den Kultus der ptolmäische-römischen Zeit in seltener Weise hineinsehen. Wir erhalten einen Hymnus an Osiris-Buchis (p. 56) und hören von einem Eide, der vor Osiris-Buchis geschworen wird. Die Lieferungen von Getreide an die Priester sind mit Massangaben genau verzeichnet. Das Interessanteste sind die Notizen über die Lieferung von Weihrauch und Natron für die Einbalsamierung des Buchis-Stieres. Denn hier handelt es sich um die Rohstoffe, deren Wirkung wir an den Stierleichen in Wirklichkeit vor uns haben. Hier kommt dem Verständnis die sorgfältige Untersuchung der gefundenen Rinderleichen durch den Zoologen zustatten. Von besonderem Wert ist endlich der " Apis-Papyrus " in Wien, den SPIEGELBERG in Ägypt. Zeitschrift LVI, 1920, erschlossen hat, denn in ihm sind für die Einbalsamierung des Stieres in Memphis genaue Vorschriften über die Behandlung der Stierleiche, die Beteiligung der Priester und Handwerker sowie über die Verwendung verschiedener Materialien gegeben.

Die englischen Ausgräber haben in einiger Entfernung von den Stiergäbern noch einen zweiten Friedhof für die Beisetzung heiliger Rinder gefunden. Er ist in der baulichen Anlage ähnlich gestaltet wie der Friedhof der Stiere und hat ebenfalls einen gewölbten Gang, neben dem beiderseits die Kammern mit gewölbter Decke aus Ziegeln liegen. In diesem Friedhof " Baqaria " sind Kühe mit gleichem Aufwand wie die Stiere selbst beigesetzt, und zwar die Mütter der heiligen Stiere. Man kann auch hier nicht sagen, wann der Kultus der heiligen Kühe aufgekommen ist. Die Idee zu ihm ist aber ebenso vorgeschichtlich wie der Stierkultus selbst, denn sie lehnt sich an das uralte Mutterrecht Agyptens an. Nach dem menschlichen Vorbilde, dass wir sowohl für den

Pharao wie für die Erbfolge bei Privaten kennen und auch bis in spätere Zeit hinein verfolgen können, ist hier die Mutter des Stiergottes in den Vordergrund gestellt. Auch hierüber berichtet Macrobius : die Mutter des Stieres wurde im Vorhof seines Tempels gehalten ; sie war eine unbegattete Kuh, die durch Feuer von Himmel oder durch zeugende Strahlen des Mondes befruchtet wurde. Diese Empfängnis durch ein Wunder stimmt gut überein mit dem mythologischen Charakter, der der Mutter des Buchis in den ägyptischen Texten zugeschrieben wird. Dort heisst sie *'h.t wr.t* " die grosse Kuh ", und mit ihr ist die Urkuh, die Mutter des Sonnengottes, gemeint, die im Urozean in der Finsternis erschien und die Sonne als Kälbchen gebar. Hieraus ergeben sich Verbindungen mit Rat-tawi, der Gattin des Montu, und mit anderen Urgöttinnen. Sie beruhen sämtlich auf späten Zusammenwerfungen und gehören in die dogmatische Schematisierung durch die ägyptische Priesterschaft.

G. Rœder.

IGNAZIO GUIDI

C'est une très grande perte que l'orientalisme et les études éthiopiennes en particulier viennent de faire en la personne du célèbre et vénéré maître le professeur Ignazio Guidi, né à Rome le 31 juillet 1844 et mort en cette ville le 18 avril 1935.

La longue carrière de cet éminent professeur et de ce savant fut exceptionnellement féconde et glorieuse.

Une connaissance parfaite de l'hébreu, du syriaque, de l'arabe, de l'éthiopien, de l'amharique et d'autres langues encore, une érudition extrêmement étendue, une méthode rigoureuse, une critique sûre et fine, le labeur quotidien auquel il se soumit dès ses jeunes années pour le poursuivre sans arrêt jusqu'à l'extrême vieillesse firent de lui le plus représentatif des orientalistes, en justifiant cette universelle et éclatante renommée qu'aucun savant ne lui eût contestée.

Sylvain Grébaut.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS. — MCMXXXV